GRIECHISCHE DENKER

VON THEODOR GOMPERZ

ERSTER BAND

nnk 10 50 net
K
3 vols
nnk 67.50
50.63 net

GRIECHISCHE DENKER

EINE GESCHICHTE

DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

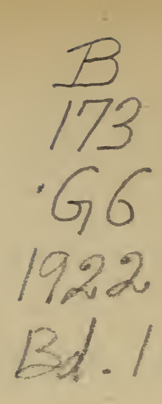
THEODOR GOMPERZ

ERSTER BAND

VIERTE AUFLAGE
AUSGABE LETZTER HAND BESORGT VON H. GOMPERZ



BERLIN UND LEIPZIG 1922
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO. / VORMALS G. J. GÖSCHENSCHE
VERLAGSHANDLUNG / J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEORG REIMER / KARL J. TRÜBNER / VEIT & COMP.


B
173
.G6
1922
Bd. 1

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich
der Verfasser vorbehalten.

153202

O'NEILL LIBRARY
BOSTON COLLEGE

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MA

SEP 27 1994

DEM ANDENKEN MEINER MUTTER

(19/12 1792—30/4 1881)

WIDME ICH DIESEN BAND

Inhalt

Vorwort zur ersten Auflage.

Der Verfasser unternimmt es, ein neues Gesamt-Gemälde des Wissensgebietes zu entwerfen, dessen Stoff zu mehren und dessen Probleme zu sichten er im Laufe mehrerer Jahrzehnte angelegentlich bestrebt war. Das auf drei Bände veranschlagte Werk, in welchem der Verfasser aus seiner Lebensarbeit die Summe zieht, soll den weiten Kreisen der Gebildeten zugänglich sein. Der Standpunkt, den er einnimmt, ist nicht der irgendeiner einseitigen und ausschließlichen Schule. Er bemüht sich, den verschiedenen antiken Denkrichtungen, von denen jede ihr Teil zu dem Gesamtbau der modernen Geistesbildung beigesteuert hat, gleichmäßig gerecht zu werden, sie allesamt unbefangen zu betrachten und billig zu beurteilen. Die Darstellung soll sich von einem nicht allzu dürftigen kulturhistorischen Hintergrund abheben und ein subjektives Gepräge nur insoweit tragen, als die Hervorhebung des Wesentlichen eine möglichst scharfe, die Scheidung des Bleibenden und Bedeutsamen von dem Gleichgültigen und Vergänglichen eine möglichst durchgreifende sein soll. Aus der Geschichte der Religion, der Literatur und der Einzelwissenschaften werden dem Werke solche Ausschnitte einverleibt werden, die für das Verständnis der spekulativen Bewegung, ihrer Ursachen und Wirkungen unentbehrlich sind. Die Grenzlinien, welche diese Gebiete trennen, erscheinen dem Verfasser durchweg als fließende. Das Ideal, das ihm vor Augen steht, ließe sich nur in einer erschöpfenden Gesamtgeschichte des antiken Geisteslebens vollständig verwirklichen. Der gelungenen Ausführung solch eines gewaltigen Unternehmens gegenüber wird der gegenwärtige, ungleich bescheidenere Versuch gern als überholt und veraltet gelten.

Der zweite Band soll gleich dem vorliegenden ersten aus drei Büchern bestehen, deren Aufschriften lauten werden: „Sokrates und

die Sokratiker", „Platon und die Akademie", „Aristoteles und seine Nachfolger". Der Schlußband soll über die „ältere Stoa", über den „Garten Epikurs" und über „Mystik, Skepsis und Synkretismus" handeln.

Um den Umfang des Werkes nicht allzusehr anzuschwellen, mußten Quellen-Belege die knappste Gestalt annehmen und mußte mit Hinweisen auf die neuere Literatur überall gekargt werden, außer dort, wo die Darstellung des Verfassers am meisten, und dort, wo sie am wenigsten originell ist, wo ihm mithin die Verpflichtung erwächst, seine enge Abhängigkeit von Vorgängern zu bekennen oder seine tiefgreifende Abweichung von herkömmlichen Auffassungen zu begründen.

Schließlich mag es zur Entschuldigung, nicht nur zur Beschönigung der Mängel dieses Werkes seinem Verfasser erlaubt sein, sich ein Wort anzueignen, das einst Gustave Flaubert an George Sand geschrieben hat: *„Je fais tout ce que je peux continuellement pour élargir ma cervelle et je travaille dans la sincérité de mon coeur; le reste ne dépend pas de moi."*

Wien, im September 1895.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage unterscheidet sich nicht gar erheblich von der ersten. Einige kleinere Irrtümer werden berichtigt, ein paar Aufstellungen, die sich als unhaltbar erwiesen haben, sind getilgt und den Anmerkungen nicht allzu wenige Zusätze einverleibt worden. Diese beziehen sich zum größten Teil auf neu zutage gekommenes Quellenmaterial, wie denn der Fragmenten-Bestand des Heraklit, des Pherekydes und Demokrit durch einige, zum Teil sehr wichtige Funde der jüngsten Zeit bereichert worden ist. Inwieweit das in der Vorrede der ersten Auflage enthaltene Programm in der Ausführung modifiziert worden ist, ersieht der Leser aus dem Vorwort des zweiten Bandes.

Wien, im Juli 1902.

Vorwort zur dritten Auflage.

Das Verhältnis dieser Auflage des ersten Bandes zu ihrer Vorgängerin ist demjenigen nicht unähnlich, das zwischen dieser und der ersten Auflage bestanden hat. Ein Unterschied ist jedoch vorhanden. Der Berichtigungen und Verbesserungen gibt es diesmal wohl mehr als früher; zu Zusätzen hingegen, die einer Bereicherung des Quellenmaterials ihren Ursprung verdanken, hat die gelehrte Arbeit der letzten Jahre so gut als keinen Anlaß geboten. Polemische Erörterungen hat der Verfasser trotz mancher Verlockungen nach Tunlichkeit gemieden.

Wien, im Herbst 1910.

Th. Gomperz.

Vorwort zur vierten Auflage.

Am 29. August 1912 starb Theodor Gomperz und sein letzter Wille übertrug mir Sorge und Verantwortung für seine schriftstellerische Hinterlassenschaft.

Bei der nunmehr nötig gewordenen neuen Ausgabe der „Griechischen Denker" hoffe ich die oft geäußerten Wünsche meines Vaters am besten zu erfüllen, wenn ich nur solche Änderungen vornehme, von denen ich sicher zu sein glaube, daß er selbst ihnen zugestimmt hätte.

Daher habe ich an dem Text des Werkes vor allem jene Änderungen vorgenommen, die mein Vater selbst in sein Handexemplar eingetragen hatte. Ferner wurden einige offenkundige Versehen berichtigt, ein paar dem Mißverständnis ausgesetzte Stellen verdeutlicht, hier und da sprachliche Unebenheiten geglättet. Auch wurden einige wenige Bemerkungen gestrichen, für die es in der Überlieferung des Altertums an jedem Beleg zu fehlen schien.

Nach denselben Grundsätzen verfuhr ich bei der Bearbeitung der Anmerkungen. Namentlich die umfangreiche Erweiterung der Anmerkung 1 zu S. 325 sowie die der Anmerkung 1 zu S. 243, welche Roschers Ansicht vom Alter der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl ablehnt, rühren noch vom Verfasser selbst her. Darüber hinaus aber trachtete ich, die Anmerkungen dem Gebrauch dadurch handlicher

anzupassen, daß ich die Belege zu den Angaben des Textes auch dort anführte, wo der Verfasser dies unterlassen hatte. Die Verweise auf die alten Schriftsteller wurden insgesamt überprüft und, wo es notwendig schien, nach den neuesten erreichbaren Ausgaben richtiggestellt. Insbesondere wurde für alle Stellen, die in Diels' „Fragmenten der Vorsokratiker" verarbeitet sind, auch auf dieses wichtige Handbuch verwiesen. Auf die Anführungen aus neueren Schriftstellern wurde ein ähnliches Verfahren angewandt, freilich nur, soweit dadurch nicht die Aufwendung übermäßiger Zeit und Mühe erfordert worden wäre. Diese meine Zusätze zu den Anmerkungen wurden durch Einschließung in eckige Klammern kenntlich gemacht.

Neuere Veröffentlichungen über die in diesem Bande behandelten Denker, die mein Vater nicht genannt hatte oder die erst nach seinem Tod erschienen sind, habe ich mit Bedacht nicht nachgetragen, auch wo sie so bedeutsam Neues brachten, wie das von Diels in den Berl. Sitzungsberichten 1916, 931 ff. besprochene neue Bruchstück aus Antiphons Buch über die Wahrheit oder Karl Reinhardts neue Deutung der parmenideischen „Scheinlehre" („Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie", Bonn 1916): wie Th. Gomperz über diese Dinge gedacht hätte, getraue ich mir nicht zu erraten; wer aber die neuen Veröffentlichungen bloß überblicken oder sich über deren Inhalt kurz unterrichten will, wird doch zu den bewährten Handbüchern von Ueberweg-Praechter und Zeller-Nestle greifen müssen.

Die von meinem Vater gewählte Umschreibung der griechischen Namen habe ich beibehalten, da er sich mit Bedacht für sie entschieden hatte; auch das scheinbar Folgewidrige dürfte dabei einer Absicht entsprungen sein. Aus ähnlichen Gründen habe ich auch die Unterscheidungszeichen aus den früheren Auflagen möglichst unverändert herübergenommen.

Endlich ergreife ich diese Gelegenheit, den Fachgenossen die unwillkommene Mitteilung zu machen, daß von Th. Gomperz' „Auswahl philologischer und philosophiegeschichtlicher kleiner Schriften Hellenika", Band III (bearbeitet von mir) und Band IV (bearbeitet von Christian Jensen) zwar seit Jahren durckfertig vorliegen, daß jedoch ihre Veröffentlichung unter den gegenwärtigen Umständen nicht in Aussicht gestellt werden kann.

Wien, 8. September 1921. H. Gomperz.

Berichtigungen.

S. 20, Z. 2, lies: (bei den Indern).
S. 296, Überschrift, lies: Demokrits optische Theorien.

Erstes Buch.

Die Anfänge.

To one small people .... it was given to create the principle of Progress. That people was the Greek. Except the blind forces of Nature, nothing moves in this world which is not Greek in its origin.

Sir Henry Sumner Maine.

Einleitung.

lle Anfänge deckt das Dunkel ihrer Kleinheit oder ihrer Unscheinbarkeit. Sie entziehen sich der Wahrnehmung, oder sie entschwinden der Beachtung. Auch zu geschichtlichen Ursprüngen kann man nur schritt- und stufenweise emporsteigen, gleichwie man einen Stromlauf zu seiner Quelle zurückverfolgt, die im Waldesschatten sprudelt. Diese Stufen oder Schritte heißen Schlüsse. Sie sind von zweifacher Art, je nachdem sie von Wirkungen oder von Ursachen ihren Ausgang nehmen. Die ersteren, Rückschlüsse im eigentlichen Sinne, suchen aus dem Dasein und der Artung von Wirkungen das Dasein und die Artung von Ursachen zu ermitteln. Sie sind unentbehrlich, aber vielfach trüglich. Denn während jede Ursache für sich genommen stets dieselbe Wirkung hervorbringt, so gilt doch keineswegs die umgekehrte Behauptung. Nicht jede Wirkung wird jedesmal von derselben Ursache erzeugt; die Erscheinung, welche man „Vielzahl der Ursachen“ genannt hat, spielt im Natur- wie im Geistesleben eine weitreichende Rolle. Höhere Sicherheit gewährt das entgegengesetzte Verfahren. Dieses faßt die Ursachen ins Auge, die offenkundig vorliegenden oder tatsächlich nachweisbaren großen und greifbaren Faktoren, welche die Vorgänge, die es aufzuhellen gilt, beeinflußt haben müssen und bei welchen nur das Maß dieses Einflusses einen Gegenstand der Frage bilden kann. Der Vortritt gebührt in unserem Falle, wo es sich um die Anfänge des höheren geistigen Lebens eines Volkes handelt, den Verhältnissen seiner räumlichen Ausbreitung und der Beschaffenheit seiner Wohnsitze.

Hellas ist ein *meerumflossenes Bergland*. Gering ist die Ausdehnung seiner Flußtäler, vergleichsweise gering die Fruchtbarkeit seines Bodens. Schon in diesem Verein von Umständen sind einige Grundzüge der eigentümlich hellenischen Entwickelung vorgebildet. Vor allem: etwaigen dahin verstreuten Kulturkeimen war Dauer, Stetigkeit und Mannigfaltigkeit der Pflege gesichert. Der Sturm der Eroberung, der über ein schutzloses Flachland ungehemmt hinwegbraust, pflegt sich an Gebirgswällen gleichwie an den Mauern einer Festung zu brechen[1]. So viele Bergkantone, so viele mögliche Stätten eigenartiger Bildung, so

viele Sitze eines stark ausgeprägten Sonderlebens, welches für die reiche, vielgestaltige Gesittung Griechenlands so ersprießlich wie für die staatliche Zusammenfassung seiner Kräfte verhängnisvoll werden sollte. Der kantonalen Erstarrung, wie z. B. das ganz binnenländische Arkadien sie aufweist, bot die beispiellos reiche Küstenentwickelung das heilsamste Gegengewicht. Einem Flächengehalte, der kleiner ist als jener Portugals, steht eine Küstenlinie, größer als diejenige Spaniens, gegenüber. Auch ward die Vielseitigkeit der Begabung dadurch nicht wenig gesteigert, daß die verschiedensten Nahrungs- und Berufszweige im engsten Raume beieinander saßen, daß Familien von Schiffern und Hirten, von Jägern und Ackerbauern fortwährend miteinander verschmolzen und somit einen Inbegriff sich wechselseitig ergänzender Anlagen und Fähigkeiten auf die Nachfahren vererbten. Die „Dürftigkeit“ aber, „welche in Hellas von Anbeginn zu Hause war“, hat sich als die heilsamste Mitgift erwiesen, welche eine gütige Fee ihm in die Wiege legen konnte. Sie hat in dreifacher Rücksicht die Kultur aufs mächtigste gefördert: als ein Sporn, der zur Anspannung aller Kräfte trieb; als ein weiterer Schutz gegen Eroberung, da das verhältnismäßig arme Land, wie dies schon der tiefdenkendste Geschichtschreiber des Altertums[1] in betreff Attikas angedeutet hat, als eine wenig begehrenswerte Beute erscheinen mußte; schließlich und hauptsächlich als ein gewaltiger Antrieb zu Handel, Seeverkehr, Auswanderung und der Anlage von Pflanzstädten.

Die hafenreichsten Buchten des griechischen Mutterlandes öffnen sich nach Osten, wo auch dichtgesäete Inseln und Inselchen gleichsam Schrittsteine bilden, die zu den alten asiatischen Kultursitzen hinüberleiten. Griechenland blickt gewissermaßen nach Osten und Süden, während sein Rücken dem — vor alters gesittungsarmen — Westen und Norden zugekehrt ist. Dieser Gunst des Schicksals hat sich noch eine ganz besonders glückliche Fügung zugesellt. Das staatlich machtlose, aber gewinn- und wagelustige, die Meere kühn durchkreuzende Handelsvolk Phöniziens erscheint wie dazu ausersehen, zwischen dem jungen Griechenland und den Trägern einer uralten Kultur zu vermitteln. So wurden den Hellenen die Elemente der Gesittung aus Babylon und Ägypten zugeführt, ohne daß diese Übertragung um den Preis der Unabhängigkeit erkauft werden mußte. Wieviel stetiger und ungebrochener dadurch die Entwickelung des begnadeten Landes geworden ist, wie viele Opfer an Volkskraft ihm erspart blieben, dies mag, wenn es not tut, ein Blick auf das Geschick von Kelten und Germanen lehren, welchen Rom seine höhere Gesittung zugleich mit der Knechtung gebracht hat, oder auf das traurige Los der Naturvölker, welche in unseren Tagen von

dem übermächtigen Europa den Segen der Kultur empfangen haben, der ihnen vielfach zum Fluche geworden ist.

Von entscheidendem Einfluß auf das griechische Geistesleben waren jedoch die Kolonien[1]. Solche wurden zu allen Zeiten und unter jeder Regierungsform gegründet. Die kampfdurchtobte Königszeit sah vielfach alte Ansiedler vor nachwandernden Stämmen aus ihren Sitzen weichen und jenseits des Meeres eine neue Heimat suchen. Die Geschlechterherrschaft, welche ganz und gar auf dem dauernden Verband von Grundbesitz und adeliger Abstammung beruhte, mußte den verarmten Edelmann, den geborenen Unruhstifter, häufig in die Fremde entsenden und dort mit neuem Landbesitz ausstatten. Andere Opfer der nie ruhenden Parteifehden folgten nach. Bald galt es, dem erstarkenden Seehandel feste Stützpunkte, dem aufblühenden Gewerbefleiß die Zufuhr von Rohstoffen, der wachsenden Volksmenge Bezugsquellen der Nahrungsmittel zu sichern. Dieselbe Auskunft diente vor allem in der Demokratie der Versorgung der Besitzlosen und der Beseitigung der Übervölkerung. So entstand frühzeitig jener weit ausgebreitete Gürtel griechischer Pflanzstädte, der vom Land der Donischen Kosaken bis in die Oasen der Sahara[2] und vom Ostgestade des Schwarzen Meeres bis an die Küste Spaniens reichte. Wenn man das von Hellenen besiedelte Süditalien Großgriechenland genannt hat, so verdient die Gesamtheit jener Siedelungen das „größere Griechenland" zu heißen. Die bloße Zahl und Mannigfaltigkeit der Kolonien hatte bereits die Aussicht, daß etwaige dahin gelangende Gesittungskeime einen ihrer Entwickelung günstigen Boden finden würden, aufs erheblichste gesteigert. Eine weitere unabsehbare Steigerung dieser Aussichten ergibt sich aus dem Wesen der Siedelungen und der Art ihrer Gründung. Zur Anlage von Pflanzstädten wurden die für wirtschaftliches Gedeihen geeignetsten, vielversprechendsten Küstenpunkte ausgewählt. Es sind junge, kraft- und mutvolle Männer, welche mit Vorliebe in die Ferne ziehen und ihre überlegenen Eigenschaften auf zahlreiche Nachkommen vererben. Auch sind es nicht die geistig Zurückgebliebenen, die am Herkömmlichen und Veralteten Haftenden, die der Heimat ohne dringendste Not den Rücken kehren. Ferner erfolgten jene Wanderungen zwar in der Regel unter der Leitung einer einzelnen Stadtgemeinde, aber trotzdem häufig mit beträchtlichem fremden Zuzug. Zur also bewirkten Kreuzung der Stämme gesellte sich zumeist, da ungleich mehr Männer als Frauen auszogen, die Beimengung nicht-hellenischen Blutes. So viele Kolonien, so viele Versuchsstätten, in welchen griechisches mit nicht-griechischem Volkstum in wechselnden Verhältnissen zusammengeschmelzt und das Erzeugnis auf

seine Widerstands- und Leistungsfähigkeit geprüft ward. Der Sinn der Auswanderer erhob sich leicht über die Schranken örtlicher Satzungen, dumpfen Stammesaberglaubens und nationaler Engherzigkeit. Die Berührung mit fremden Kulturen, selbst wenn diese keine hochentwickelten waren, mußte den geistigen Gesichtskreis beträchtlich erweitern. Die Volkskraft wuchs rasch empor, der Volksgeist erstarkte durch das Ringen mit neuen, schwierigen Aufgaben. Hier galt der Mann mehr als seine Abkunft, die Tüchtigkeit fand reichen Lohn, die Untüchtigkeit war hart gebettet und schlecht geschirmt. Die Macht der bloßen Überlieferung, der gedankenlosen Routine war dort im schnellen Sinken begriffen, wo alles nach Neuordnung und Neugestaltung der wirtschaftlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse verlangte. Manche Pflanzungen erlagen freilich dem Andrang feindlicher Hintersassen, in anderen ward die Eigenart der Ansiedler durch das Übergewicht der Eingeborenen erdrückt. Im großen und ganzen aber blieb der pietätvoll behütete, nicht selten durch Nachschübe verstärkte Zusammenhang mit der Mutterstadt und dem Mutterland innig genug, um allen Teilen den Segen einer im höchsten Maße fruchtbaren Wechselwirkung zu erhalten. Die Kolonien waren das große Experimentierfeld des hellenischen Geistes, auf welchem dieser unter der denkbar größten Mannigfaltigkeit von Umständen seine Fähigkeiten erproben und die in ihm schlummernden Anlagen entfalten konnte. Jahrhundertelang hat der frische, fröhliche Aufschwung kolonialen Lebens gewährt; auf den meisten Gebieten ist die alte Heimat von den Tochterstädten überflügelt worden; fast alle großen Neuerungen sind von diesen ausgegangen; es kam die Zeit, in welcher auch die sinnige Vertiefung in die Rätsel der Welt und des Menschenlebens hier eine dauernde Stätte und nachhaltige Pflege finden sollte.

2. Es gibt einen Abschnitt der hellenischen Geschichte, welcher mit dem Ausgang unseres Mittelalters die auffallendste Ähnlichkeit besitzt. Hier und dort haben gleichartige Ursachen gleichartige Wirkungen hervorgebracht[1].

Den großen Entdeckungsreisen, welche den Beginn der Neuzeit einleiten, steht eine außerordentliche Erweiterung des geographischen Horizontes bei den Griechen gegenüber. Der ferne Westen und der ferne Osten der damals bekannten Welt verlieren ihre nebelhaften Umrisse; an die Stelle sagenhafter Verschwommenheit tritt sicheres und bestimmtes Wissen. Bald nach 800 wird von Milet aus die Ostküste des Schwarzen Meeres besiedelt (Sinope ist 785, ein Menschenalter später Trapezunt gegründet), bald nach der Mitte des Jahrhunderts erfolgen

von Euböa und Korinth aus die ersten griechischen Niederlassungen auf Sizilien (734 Syrakus); ehe das Jahrhundert zu Ende geht, hat das hochstrebende Milet an den Mündungen des Nilstroms festen Fuß gefaßt. Dieser Drang in die Ferne schließt dreierlei in sich. Er beweist rasche Volkszunahme im Mutterland und in den älteren Ansiedlungen, einen beträchtlichen Aufschwung der Handels- und Gewerbetätigkeit, endlich erhebliche Fortschritte der Schiffsbaukunst und verwandter Zweige der Technik. Die Handelsflotten werden fortan durch Kriegsflotten geschirmt; see- und kampftüchtige, hochbordige Fahrzeuge mit drei Reihen von Ruderbänken werden erbaut (zuerst für die Samier 703), Seeschlachten werden geschlagen (die erste 664), das Meer gewinnt für das griechische Kulturleben, für friedlichen und feindlichen Verkehr die höchste Bedeutung. Zu gleicher Zeit wird dem Handelsbetrieb durch die Geldprägung ein neues und hochwichtiges Organ geschaffen. Als Verkehrsmittel und Wertmesser genügen nicht mehr kupferne „Kessel" und „Dreifüße"[1], so wenig als die „Rinder" der grauen Vorzeit. Das Edelmetall verdrängt diese älteren und roheren Behelfe. Gold und Silber waren längst schon von Babyloniern und Ägyptern in Stab- und Ringform zu Markte gebracht und mindestens von den ersteren auch mit einem das Gewicht und den Feingehalt verbürgenden staatlichen Merkzeichen versehen worden. Nunmehr erlangt das zweckdienlichste, weil zugleich wertvollste und dauerbarste Tauschmittel seine bequemste Gestalt, indem es als geprägte Münze von Hand zu Hand rollt. Die bedeutsame Erfindung, welche die jonischen Phokäer (um 700) von den Lydern entlehnt hatten, erleichtert und steigert den Handelsverkehr in nicht geringerem Maße als der im späten Mittelalter von jüdischen und lombardischen Kaufleuten in Aufnahme gebrachte Wechselbrief. Ein nicht minder tiefgreifender Wandel vollzieht sich in der Kriegführung. Neben dem Reiterdienst, der in dem gras- und kornarmen Lande stets ein Vorrecht reicher Grundbesitzer blieb, kommt jener der „Hopliten", des ungleich zahlreicheren schwerbewaffneten Fußvolkes, zu erhöhter Geltung, ein Umschwung von ähnlicher und nicht weniger folgenreicher Art, als jener, welcher bewaffnete Schweizer Bauern über burgundische und österreichische Ritter den Sieg gewinnen ließ. Neue Schichten des Volkes sind zu Wohlstand und Bildung aufgestiegen und von starkem Selbstgefühl erfüllt. Neben den alten Landgeschlechtern regt ein rüstiges Bürgertum seine junge Kraft und trägt immer unwilliger das Joch der adeligen Herren. Der Widerspruch zwischen realen Machtverhältnissen und rechtlichen Befugnissen birgt hier wie immer den Bürgerkrieg in seinem Schoß. Der Klassenkampf entbrennt, reißt auch den arg be-

drückten, mehrfach der Leibeigenschaft verfallenen Bauernstand mit sich fort und erzeugt ein Geschlecht von Gewaltherrschern, die aus den Rissen und Spalten der zerklüfteten Gesellschaft emportauchen, die geltenden Ordnungen teils brechen, teils beiseite schieben und ein zumeist zwar kurzlebiges, aber keineswegs folgenarmes Regiment begründen. Orthagoriden, Kypseliden, Peisistratiden, ein Polykrates und manche andere lassen sich den italienischen Machthabern des ausgehenden Mittelalters, den Medici, Sforza, Visconti vergleichen, wie die Parteifehden jener Epoche an den Streit der Zünfte und der Geschlechter erinnern. Das Dunkel des Ursprungs und der zweifelhaften Berechtigung der neugeschaffenen Fürstenhäuser sollte der Glanz überstrahlen, welcher von kriegerischen Unternehmungen und Bündnissen mit fremden Herrschern, von großartigen Werken des gemeinen Nutzens, von stolzen Prachtbauten und Weihgeschenken ausgeht und welchen der den nationalen Heiligtümern gewidmete Schutz und die den Pflegern der schönen Künste gewährte Gunst erhöhen. Die dauerndste Wirkung dieses geschichtlichen Zwischenspiels ist aber eine andere: die Beschwichtigung des Ständehaders, der Sturz der Adelsherrschaft ohne gleichzeitigen Zusammenbruch des Gemeinwesens, die Erfüllung der bald wiederhergestellten alten Verfassungsformen mit einem neuen und reicheren Inhalt. Die „Tyrannis“ ist die Brücke, welche zur gemäßigten und schließlich zur voll entfalteten Volksherrschaft hinüberleitet.

Mittlerweile floß der Strom der geistigen Bildung in einem zugleich breiteren und tieferen Bett als vordem. Der Heldengesang, der jahrhundertelang an jonischen Edelhöfen zum Spiel der Laute erklungen war, verstummt allmählich. Neue Dichtungsarten treten auf den Plan, unter ihnen solche, welche den Dichter nicht mehr hinter seinem Stoff verschwinden lassen. Die subjektive Poesie beginnt. Und wie sollte es anders sein? Ist doch die Zahl derjenigen beträchtlich gewachsen, deren Dasein nicht mehr im festen Geleis ererbter Ordnungen dahinrollt. Die Wechselfälle des staatlichen und die ihnen entspringende Unsicherheit des wirtschaftlichen Lebens verleihen dem Schicksal des einzelnen buntere Mannigfaltigkeit, seiner Eigenart schärferes Gepräge; sie erhöhen seine Selbstätigkeit und steigern seine Zuversicht. Er beginnt als Mahn- und Scheltredner, als Tadler und Berater zu seinen Stadt- oder Parteigenossen zu sprechen, seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, seiner Freude und seiner Trauer, seinem Grimm und seinem Hohn in bewegter Rede Luft zu machen. Dem vielfach auf sich selbst gestellten, nur auf die eigene Kraft bauenden Individuum erscheinen auch seine privaten Anliegen bedeutsam genug, um sie auf den Markt der Öffentlichkeit zu

tragen. Er schüttet sein volles Herz vor seinen Mitbürgern aus, er ruft sie als Richter an in seinen Liebes- und in seinen Rechtshändeln, er heischt ihr Mitgefühl für die Kränkungen, die er erlitten, für die Erfolge, die er errungen, für die Genüsse, die er errafft hat. Auch die Stoffe der älteren Dichtungsarten werden von einem neuen Geist beseelt. Die Götter- und Heroensage wird von den Meistern des Chorgesanges in mannigfacher, nicht selten in widerspruchsvoller Weise behandelt[1]. Neben dem Streben der Lehrdichter nach ordnender und ausgleichender Zusammenfassung des Verschiedenartigen geht hier vielfacher Wechsel in der Gestaltung des Überkommenen, in der Beurteilung der Taten und der Charaktere der Helden und Heldinnen einher; Vorliebe und Abneigung heften sich an einzelne derselben, oft ohne Rücksicht auf geheiligte Überlieferungen. So lösen sich denn mächtige, selbstbewußte Persönlichkeiten in immer größerer Zahl von dem Hintergrunde der einförmigen Menge ab. Mit der Gewohnheit eigenartigen Wollens und Empfindens erstarkt auch die Fähigkeit selbständigen Denkens, welches an einer immer reicheren Fülle von Gegenständen betätigt und geübt wird.

3. Der Grieche hatte allezeit ein scharfblickendes Auge auf die Außenwelt gerichtet. Die treue Wiedergabe sinnfälliger Vorgänge macht einen Hauptreiz der homerischen Gedichte aus. Nunmehr beginnt er statt mit Tönen und Worten auch mit allmählich geschulter Hand Gestalten und Bewegungen nachzubilden. Die alten Kulturnationen, vor allen das formsichere, naturfrohe, von launiger Schalkheit erfüllte Volk der Ägypter ist hierin sein vornehmster Lehrmeister gewesen.[2] Allein auch für die Beobachtung menschlicher Art und Sitte ward immer neuer Stoff gewonnen. Mit der Leichtigkeit des Reisens mehren sich die Anlässe desselben. Nicht nur der nach stets neuem Gewinn ausspähende Kaufmann, auch der landflüchtige Totschläger, der im Bürgerkrieg besiegte und verbannte Parteikämpfer, der unstete, seinen Wohnsitz oftmals wechselnde Siedler, der abenteuernde Geselle, dessen Lanze dem Meistbietenden feil ist, der heute das Brot des assyrischen Königs ißt und morgen den ägyptischen Gerstentrank durch die durstige Kehle jagt, der an den fruchtbehangenen Geländen des Euphrat so heimisch ist wie im Wüstensande Nubiens — sie alle sind Mehrer der Landes- und Volks- und somit auch der Menschenkunde.[3] Was einzelne geschaut, vernommen und ihren Volksgenossen mitgeteilt hatten, dies floß wie in großen Sammelbecken an den Punkten zusammen, an welchen Angehörige aller Stämme und Städte sich häufig begegneten oder in regelmäßigen Zeitabschnitten miteinander verkehrten. Ersteres gilt vorzugsweise von der

Orakelstätte zu Delphi, das letztere von den periodisch wiederkehrenden Festversammlungen, unter welchen jene zu Olympia die erste Stelle einnahm. Unter den steil aufragenden Felswänden, welche das Heiligtum des pythischen Apollo beschatteten, trafen Bürger und Vertreter ganzer Staatswesen aus allen Teilen des Mutterlandes und des Kolonialgebietes ohne Unterlaß zusammen, neben welchen mindestens seit der Mitte des siebenten Jahrhunderts bisweilen Sendboten fremdländischer Könige erscheinen. Sie alle kamen, den Gott zu befragen; die Antwort empfingen sie jedoch zumeist von der aufgehäuften, durch Priesterhände klug gesichteten Erfahrung ihrer Vorgänger. Auch verließen nur wenige die romantische Bergschlucht, ohne überdies aus der persönlichen Berührung mit Wallfahrtsgenossen reiche Anregung und Belehrung geschöpft zu haben. Die Anziehungskraft der glänzenden Spiele, welche im breiten Flußtal des Alpheios gefeiert wurden, wuchs von Generation zu Generation; das Festprogramm wurde durch die Aufnahme neuer Arten von Wettkämpfen stetig erweitert; der Zufluß der Besucher, die anfänglich nur den umliegenden Landschaften entstammt waren, ist, wie die (seit 776 bekannt werdenden) Siegernamen zeigen, aus immer weiteren Kreisen der hellenischen Welt erfolgt. Zum Austausch der Nachrichten und Erkundigungen gesellte sich hier die wechselseitige Beobachtung und die Erörterung der in den mannigfachen Bezirken des vielgeteilten Landes bestehenden Einrichtungen, der weit voneinander abweichenden Bräuche, Sitten und Glaubenslehren. Der Vergleichung folgte die Beurteilung, dieser das Nachdenken über die Gründe der Verschiedenheit und das Bleibende im Wechsel, das Suchen nach allgemein gültigen Maßstäben des Handelns und des Glaubens. So hat eine geschärfte und bereicherte Beobachtung zur komparativen Betrachtung, diese zur Kritik und vertieften Reflexion geführt. Von dieser Quelle ward im Laufe der Zeiten manch ein stolzer Strom gespeist; ihr entsprang unter anderem die Spruchdichtung, die Schilderung menschlicher Charaktertypen, die Worte der Weisheit, welche tiefdenkende Bürger und weltkundige Staatslenker in bunter Fülle ausstreuten.

Der Ausbreitung des neuen Bildungserwerbs diente das beschwingte Vehikel des Gedankenaustauschs, welches die Schreibkunst darbietet. Die Schrift war unter Griechen freilich schon seit lange heimisch gewesen. Konnte doch der innige Verkehr mit Phöniziern, welchen die homerischen Gedichte schildern, kaum stattfinden, ohne daß der gewitzte griechische Kunde von dem kananäischen Kaufmann, den er so häufig bei der Anfertigung von Aufzeichnungen betreffen mußte, diesen wunderbaren Behelf der Aufbewahrung und Mitteilung des Gedachten entlehnt hätte

Ja, schon vordem mußte sich wenigstens ein Teil der Hellenen im Besitz der Schreibkunst befinden. Denn die jüngst auf cyprischen Denkmälern zutage getretene Silbenschrift ist so schwerfällig und unbeholfen, daß ihr Gebrauch der Annahme der bequemen semitischen Buchstabenschrift ebensowenig nachgefolgt sein kann wie etwa die Anwendung der Streitaxt jener der Flinte. Allein eine geraume Frist hindurch fehlte es an einem zugleich handlichen und leicht zu beschaffenden Beschreibstoff. Erst der Aufschwung, welchen der Handelsverkehr mit Ägypten unter der Herrschaft des Königs Psammetich I. nahm (bald nach 660), ließ diesen Mangel ergänzen. Das in dünne und biegsame Streifen zerteilte zarte Mark der Papyrusstaude lieferte nunmehr ein diesem Zweck in kaum zu übertreffender Weise dienstbares Mittel. Mit Schriftzeichen bedeckte Blätter flogen fortan von Stadt zu Stadt, von Landschaft zu Landschaft, von Jahrhundert zu Jahrhundert; der Umlauf der Gedanken wird beschleunigt, der Stoffwechsel des geistigen Lebens erhöht, die Stetigkeit der Bildung gefördert, in kaum geringerem Maße, als dies beim Anbruch unserer Neuzeit durch die Erfindung des Buchdruckes geschehen ist. Neben den mündlichen, Ohr und Sinn des Hörers gefangen nehmenden Vortrag der Gedichte tritt allgemach der stille Genuß derselben durch den einsamen, unbestochenen, mit Bedacht erwägenden, mit Muße vergleichenden, mit Mißtrauen prüfenden Leser. Bald sollte die literarische Mitteilung auch die letzte ihr noch anhaftende Fessel, jene der gebundenen Rede, abstreifen; die Anfänge der Prosaschriftstellerei sind nicht mehr ferne.

4. Die Westküste Kleinasiens ist die Wiege der griechischen Geistesbildung. Vor allem der Landstrich, welcher die Mitte des von Norden nach Süden sich erstreckenden Küstensaumes einnimmt, und die anliegenden Inseln. Hier hat die Natur ihre Gaben mit vollen Händen ausgestreut, und die sie empfingen, waren Angehörige des jonischen, das ist des allseitigst begabten hellenischen Stammes.[1] Die Herkunft der Jonier liegt im Dunkeln. Die älteste griechische Bevölkerung des Mutterlandes — so urteilt einer der besten Kenner des Gegenstandes — war eine den Joniern homogene; die Achäer stellen schon eine zweite Schicht dar, die sich auf die jonische lagerte wie später die dorische auf die achäische. Noch vor dem Eindringen der Achäer hatte sich die jonische Stammesgruppe vom Festland aus nach Osten über die Inseln ausgebreitet und war in ihre neue asiatische Heimat gelangt. Den erweckenden und befruchtenden Einfluß, welchen die Berührung mit fremden, vorgeschritteneren Nationen ausübt, haben sie als kühne Seefahrer sowohl als durch

den regen Verkehr mit ihren Hintersassen in stärkstem Maß erfahren[1]. Auch der Segen der Blutmischung mit anderen kräftigen Rassen, wie Karer und Phönizier es waren, ist ihnen zuteil geworden und hat die Mannigfaltigkeit ihrer Begabung ohne Zweifel mächtig gesteigert. Von der Erstarrung, welche die kantonale Abgeschlossenheit in ihrem Gefolge hat, waren sie unter allen Griechen am weitesten entfernt. Aber freilich auch des Schutzes ermangelten sie, welchen ein dürftiges und von Bergen umhegtes Land seinen Bewohnern bietet. Die Nähe hochentwickelter und staatlich geeinter Kulturvölker brachte zugleich ihrem geistigen Leben die gewaltigste Förderung und ihrer politischen Selbständigkeit die schlimmste Gefährdung. Den verheerenden Einfällen der ungesitteten Kimmerier folgte die Eroberung durch Lyder und Perser, welche einem Teil des Volkes das Joch der Fremdherrschaft auflegte, einen andern in die Ferne trieb, während das Eindringen orientalischer Üppigkeit seine mannhafte Kraft langsam aber sicher unterwühlte. Das Ergebnis dieser sich kreuzenden günstigen und ungünstigen Einflüsse war ein wunderbar rascher, aber vergleichsweise kurzer Kulturaufschwung. Der nur allzubald fallenden Frucht entsanken Samenkörner, welche von den dem Fremdjoch entfliehenden Auswanderern weithin getragen und zumal in dem schützenden Nährboden Attikas sicher geborgen wurden. Das Fazit dieser nur wenige Jahrhunderte dauernden Entwickelung war ein gewaltiges: die Vollendung des Heldengesanges, das Gedeihen der vorhin erwähnten neuen Dichtungsarten, welche die Erbschaft des Epos antraten, die Anfänge des Betriebes der Wissenschaften und der philosophischen Reflexion. Auf die alte Frage der Menschen nach dem, was „sie selbst und Gott und Welt bedeuten", erfolgten neue Antworten — Antworten, welche allmählich diejenigen verdrängten oder umgestalteten, die ihnen bis dahin der religiöse Glaube erteilt hatte.

5. Die Religion der Griechen ist ein Gefäß, welches edle Geister mit dem lautersten Gehalt erfüllt haben. Ihre Gestalten wurden von Dichtern und Bildnern zu Mustern der reinsten Schönheit verklärt. Sie ist jedoch aus denselben Wurzeln entsprossen, welchen allüberall auf Erden eine unübersehbare Fülle teils schöner oder heilsamer, teils häßlicher oder schädlicher Geistesgebilde entkeimt ist[2].

Der Zug unserer Gedanken ist ein zwiefacher. Sie gehorchen dem Gesetz der Ähnlichkeit und jenem der Aufeinanderfolge. Gleichartige Vorstellungen und nicht minder solche, welche gleichzeitig oder in unmittelbarer Folge in unser Bewußtsein treten, erwecken einander gegenseitig. Die Erinnerung an einen fernen Freund z. B. zaubert uns nicht

nur sein Bildnis vor die Seele; auch die Räume, in denen er zu weilen, die Geräte, mit denen er zu hantieren pflegte, leisten uns einen ähnlichen Dienst. Der Wirksamkeit dieser Gesetze, die man gemeiniglich die Gesetze der Ideenassoziation nennt, entspringt unmittelbar und unfehlbar jene Auffassung von Naturvorgängen, welche man als Verlebendigung der Natur bezeichnen kann. So oft dem Naturmenschen eine Bewegung oder ein sonstige Wirkung entgegentritt, die entweder durch ihre Ungewöhnlichkeit oder durch ihre enge Verknüpfung mit seinen Interessen einen genügend starken Eindruck auf seinen Geist hervorbringt, um die Assoziationstätigkeit desselben lebhaft anzuregen, so oft das geschieht, wird er nicht umhin können, die betreffenden Vorgänge als die Ausflüsse einer Willenstätigkeit anzusehen — aus keinem andern Grunde, als weil die Verbindung von Willenstätigkeit mit Bewegungen und mit Wirkungen irgendwelcher Art die einzige ist, welche er und welche der Mensch überhaupt aus unmittelbarer innerer, täglich und stündlich erneuter Erfahrung kennt. Die aus dieser inneren Erfahrung entspringende Assoziation wird durch die Beobachtung anderer lebender Wesen fortwährend verstärkt. In Wahrheit sind Wirkungen jeder Art und absichtsvolles Wollen in unserem Geist so häufig verknüpft worden, daß wir dort, wo das eine Glied des Paares auftaucht, auch das andere Glied anzutreffen erwarten — eine Erwartung, welche allmählich durch anders geartete Erfahrungen, zumal durch die langsam errungene Herrschaft über die Natur, in engere Grenzen gebannt wird, die aber dort, wo die verkettende Kraft der Vorstellungen durch starke Affekte genährt oder durch gegenteilige spezifische Erfahrung nicht ausreichend gehemmt wird, oder wo das zweite Assoziationsprinzip, das der Ähnlichkeit (hier eines unbeabsichtigten mit einem beabsichtigten Vorgang) verstärkend hinzutritt, gelegentlich alle Dämme durchbricht und den Kulturmenschen, mindestens für Augenblicke, dem Urmenschen gleichstellt. Es sind dies Fälle, in welchen es uns vergönnt ist, die Wahrheit jenes Erklärungsprinzipes gleichsam experimentell festzustellen. Denn freilich sind wir nicht mehr dem Wilden gleich geneigt, einen bloß ungewohnten Vorgang in der angegebenen Weise auszulegen und einen uns unbekannten Mechanismus, etwa eine Taschenuhr oder ein Geschütz, für ein belebtes Wesen zu halten. Auch Blitz und Donner, eine Seuche oder einen vulkanischen Ausbruch führen wir nicht ohne weiteres auf die Wirksamkeit solcher Wesen zurück. Allein so oft uns ein unerhörter Glücksfall zustößt oder ein beispielloses Unglück uns mit jäher Gewalt trifft, zumal wenn die erkennbaren Ursachen des Ereignisses zu der erzielten Wirkung nicht in angemessenem Verhältnis zu stehen scheinen, ja selbst dann, wenn das

Begebnis ein an sich geringfügiges, aber sein Auftreten (wie bei den seltsamen Fügungen eines Glücksspiels) ein jeder Berechnung spottendes ist — in diesen und ähnlichen Fällen drängt sich auch dem wissenschaftlich Gebildeten, wenigstens momentan, der Gedanke an ein absichtsvolles Walten auf, selbst wenn er mit der waltenden Macht, deren Eingreifen er wahrzunehmen glaubt, ganz und gar keine bestimmte Vorstellung zu verbinden weiß. Mit dem Gottesglauben in der Gestalt, welche dieser heutzutage bei Gebildeten erlangt hat, haben derartige Anwandlungen nichts zu schaffen. Denn nicht nur wird auch der Ungläubige von ihnen berührt; selbst der Gläubige wird zumeist völlig außerstande sein, diese seinen Geist durchzuckenden Ahnungen mit den Begriffen in Einklang zu bringen, die er in betreff der Natur und Wirksamkeit eines höchsten, weltlenkenden Wesens sich selbst gebildet oder von andern überkommen hat. So darf man denn in diesem „Alräunchen des Aberglaubens“, welches gelegentlich in der Brust eines jeden spukt, das verblaßte und verschrumpfte Abbild der allgewaltigen Stamm-Mutter erblicken, aus deren Schoß einst eine ungezählte Menge vielgestaltiger und farbenbunter Vorstellungen entsprossen ist.

Andiesen ersten Schritt der Religionsbildung schließt sich unvermerkt ein zweiter an. Zu der Annahme, daß eine Wirkung der Ausfluß einer Willenstätigkeit sei, tritt die Wahrnehmung hinzu, daß eine Reihe häufig wiederkehrender Wirkungen an ein und dasselbe Naturobjekt gebunden ist. Somit werden ebendiese als die belebten, willensbegabten Urheber jener Vorgänge gelten. Und ihnen als den Trägern der nach menschlichem Muster wirksam gedachten Willenstätigkeit werden menschliche Antriebe und Neigungen, menschliche Affekte und Absichten zugeschrieben. Sie werden angestaunt und bewundert, vor allem aber, je nachdem die von ihnen ausgehenden Wirkungen nützliche oder schädliche, heilsame oder unheilvolle sind, geliebt oder gefürchtet. Und wenn sie, wie dies bei den großen Naturgegenständen, die das Leben der Menschen nachhaltig beeinflussen, zumeist der Fall ist, der Reihe nach Wirkungen der einen wie der andern Art hervorbringen, so wird der Mensch sich gedrängt fühlen, ihre Gunst zu erringen, ihr Wohlwollen zu befestigen, ihre etwaige feindselige in eine ihm wohlgeneigte Gesinnung zu verwandeln. Er wird den Himmel zu bewegen suchen, statt zerstörenden Unwetters befruchtenden Regen auf die Erde zu senden; er wird die Sonne zu vermögen trachten, daß sie ihm statt versengender Hitze milde Wärme spende, die Flüsse, daß sie nicht seine Wohnstätten verheeren, sondern sein schwankes Boot geduldig auf ihrem Rücken tragen. Er wird die machtvollen Wesen, die sein Dasein beherrschen,

durch dieselben Mittel zu gewinnen streben, die er seinen irdischen Herren gegenüber so dienlich erfunden hat: durch Bitten, durch Danksagungen, durch Darbringungen. Er wird ihre gnadenreiche Huld erflehen, ihnen für die Wohltaten danken, die sie ihm erwiesen, und ihre Verzeihung erbitten, wenn er ihren Unmut erregt zu haben wähnt. Mit einem Worte, er wird beten und opfern, beides in den Formen, welche eine vermeintliche Erfahrung ihm als die wirksamsten gezeigt hat; er wird einen Kultus und eine Religion besitzen.

Diesen Verehrungsobjekten, die wir Naturfetische nennen dürfen, gesellen sich alsbald Scharen von Geistern und Dämonen zu. Es sind dies weder völlig unkörperliche, noch auch grobkörperliche Wesen. Zu dem Glauben an ihr Dasein gelangt der primitive Mensch, dem alle feineren Unterscheidungen des wissenschaftlichen Denkens fremd sind, auf Grund einer dreifachen Reihe von Schlüssen — Schlüsse, die er aus wirklichen oder vermeintlichen äußeren Wahrnehmungen, aus Tatsachen des inneren oder Gemütslebens und endlich aus Beobachtungen zieht, zu welchen der Übergang vom Leben zum Tode bei Menschen und Tieren den Stoff darbietet.

Daß es Dinge gibt, die unsichtbar und ungreifbar, aber darum nicht weniger gegenständlich sind, dies lehrt den Urmenschen der Duft jeder Blume glauben; der Wind — dessen stoffliche Natur ihm nur halb bekannt ist — gibt ihm Kunde von Dingen, die empfunden, aber nicht geschaut werden. Verblüffend und verwirrend wirkt auf ihn die Wahrnehmung von Schatten, welche die Umrisse eines Gegenstandes zeigen, ohne körperliche Greifbarkeit zu besitzen. Noch mehr die auch mit Farben versehenen Reflexbilder, die auf einer Wasserfläche erscheinen. In beiden Fällen gewahrt er etwas, was den körperlichen Objekten genau gleicht und doch des Versuches spottet, es zu ergreifen und zu betasten. In noch höherem Maße wird er von Traumbildern befremdet. Diese glaubt er mit all seinen Sinnen wahrzunehmen; sie stehen leibhaftig vor ihm, und dennoch: er findet die Tür seiner Hütte beim Erwachen so fest verschlossen, wie sie es vorher war. Vor ihm sind — er kann nicht daran zweifeln — Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, Geräte aller Art gestanden, er hat sie gesehen, gehört, betastet, während sie doch nicht in voller körperlicher Wirklichkeit in seine, sie oftmals räumlich gar nicht fassende, Wohnstätte eingegangen sind. Es waren — so schließt er — den Düften, den Winden, den Schatten, den Reflexbildern vergleichbare Wesen, es waren Seelen der Dinge.[1] Bisweilen verlangen und gebieten die Traumphänomene auch eine andere Art der Auslegung. Der Träumende empfängt nicht immer die Besuche fremder Personen- oder Sachseelen, er

glaubt häufig, große Räume durchmessen und mit weit Entfernten in deren Heimat verkehrt zu haben. Er schließt daraus, daß ein Etwas, diesmal seine eigene Seele oder eine seiner Seelen (denn der Glaube an eine Mehrheit von solchen ist ebenso begreiflich als weitverbreitet), seinen Körper zeitweilig verlassen hat. Dieselben Erfahrungen mit demselben Gefolge von Schlüssen werden ihm durch die Zustände vermittelt, die wir Halluzinationen nennen, und die ebenso wie schwere, aufregende Träume von den bald durch langes Fasten, bald durch plötzliche Übersättigung überreizten Nerven des unregelmäßig ernährten Wilden gar häufig erzeugt werden. Diese Seelen oder Essenzen der Dinge stehen zwar mit diesen selbst in engster Verbindung; was ihnen widerfährt, übt auch auf diese ihre Wirkung. Auf den Schatten eines Menschen zu treten, gilt noch in unserem Volksglauben für verpönt; das Krokodil, welches nach dem Wasserbild eines am Ufer Befindlichen schnappt, hat — so meint ein Volksstamm Südafrikas — auch das Urbild in seine Gewalt bekommen[1]; was Traumbilder tun oder erleiden, ist für ihre Urbilder von wesentlichstem Belange. Allein zu ungleich größerer Macht, zu eigentlicher Selbsttätigkeit gelangt die Seele im Glauben der Völker zunächst durch eine zweite Reihe von Erwägungen, die nicht im Gebiete der Sinneswahrnehmung, sondern in jenem der Willensvorgänge wurzeln.

Solange das innere Leben des Urmenschen im Geleise gleichmäßiger Gewohnheit abläuft, findet er sich wenig veranlaßt, über Sitz und Ursprung seines Wollens und Strebens nachzudenken. Aber wenn sein Blut in heftige Wallung gerät, wenn er von innerer Erregung glüht und erzittert, dann empfängt er von seinem pochenden Herzen wie von selber die Belehrung, daß diese Gegend seines Körpers der Schauplatz von Vorgängen ist, die er nach dem Lichte seiner Einsicht und der ihm zu Gebote stehenden Analogien auszumalen sich gedrungen fühlt. Je stärker und plötzlicher die Wandlung ist, deren er sich bewußt wird, um so weniger wird er, der jede besondere Wirkung mit einem besonderen Wesen zu verknüpfen gewohnt ist, sich des Eindruckes erwehren können, daß ein solches in seinem Busen wirkt und waltet. Und wenn ihn nun gar ein übermächtiger Affekt ergreift, wenn z. B. der Zornmut seine Brust durchtobt und ihn eine wilde, vielleicht bald schwer beklagte Bluttat verüben läßt, oder umgekehrt, wenn er im Begriffe steht, eine solche zu vollziehen, und ein jäh auftauchnder Impuls seinen erhobenen Arm wieder sinken macht — in solchen Augenblicken wird sich ihm der Glaube an ein oder mehrere, in ihm oder außer ihm schaltende Wesen, die ihn zum Handeln antreiben oder davon zurückhalten, mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen.

Der triebkräftigste Keim des Seelenglaubens liegt jedoch in den Umständen beschlossen, welche das Erlöschen des individuellen Lebens begleiten. Wieder sind es die Fälle plötzlichen Wechsels, welche auf den Beobachter den tiefsten Eindruck hervorbringen und seinem Denken gleichsam die Bahn vorzeichnen. Gliche das Sterben stets einem langsamen Hinwelken und schließlichen Entschlummern, wäre der Tote immer bis zur Unkenntlichkeit verändert, vielleicht hätten die aus dem Aufhören des Lebens gezogenen Schlüsse eine sehr verschiedene Gestalt gewonnen. Allein der Leichnam zeigt gar häufig kaum irgendwelche äußere Veränderungen, der eben erst noch Vollkräftige ist mit einemmal ein stiller Mann geworden. Woher — so fragt der Beschauer — stammt die ungeheure, die entsetzliche Wandlung? Ein Etwas, so lautet die Antwort, das ihm Leben und Bewegung verlieh, ist aus dem Sterbenden gewichen; das Fehlen der soeben noch an ihm wahrnehmbaren Kräfte und Eigenschaften wird als ein Abgang im eigentlichen Sinne, als räumliche Entfernung gedeutet. Und da der seinem Ursprung nach so rätselhafte, warme Hauch, der allezeit aus dem lebenden Körper hervordrang, erloschen ist, welcher Gedanke liegt näher, als daß eben mit ihm die Quelle der nunmehr stillstehenden Lebensvorgänge versiegt sei? Gewaltsame Tötungen, bei welchen das Leben dem Körper zugleich mit dem aus der Wunde fließenden Blut zu entströmen scheint, erwecken mitunter den Glauben, daß der rote Saft der Träger des Lebens sei. Bei manchen Völkern gilt das Bild in der Pupille, welches aus dem brechenden Auge des Sterbenden schwindet, als der Erzeuger der Belebung und Beseelung. In der Regel bleibt jedoch dem Hauch, dem Atem, dem Luftstrom, welcher aus dem Innern des lebenden Organismus hervorquillt, diese Rolle vorbehalten, wie denn der ungeheuren Mehrzahl der Worte, welche in den verschiedensten Sprachen „Seele" und „Geist" bezeichnen, diese Grundbedeutung eignet. Die Ablösbarkeit der Seele vom Leibe ward schon in den beiden nebeneinander hergehenden Deutungen der Traumphänomene vorausgesetzt; ihre zeitweilige Trennung gilt als die Ursache der Ohnmacht, des Scheintodes, der Ekstase, gleichwie das Eindringen einer fremden Seele in den Körper (als Besessenheit) krankhafte Zustände aller Art: Wahnsinn, Krämpfe usw. am passendsten zu erklären scheint. Im Tode aber wird die Scheidung der beiden Elemente als eine dauernde und endgültige angesehen.

Daß das luftartige Wesen, welches den Leib verlassen hat, zugleich mit diesem untergehe, diese Annahme wird durch nichts nahegelegt. Ganz im Gegenteil: das Bild des geliebten Toten will nicht von uns weichen; mit anderen Worten: seine Seele umschwebt uns. Und wie sollte uns

das wundernehmen? Muß sie doch an der trauten Stätte ihres Wirkens, an den Gegenständen ihrer Zuneigung und ihrer Zärtlichkeit solange als möglich zu haften trachten. Sollte darüber noch ein Zweifel bestehen, die so häufig in nächtlicher Stille den Zurückgebliebenen erscheinende Traumgestalt des Geschiedenen würde ihn verscheuchen.

Mit der Annahme von Geist- oder Seelenwesen, welche ihre Verbindung mit dem menschlichen und wohl auch dem tierischen Körper überdauern, war zweierlei gegeben: eine neue, den Naturfetischen beigeordnete Klasse von Verehrungsobjekten und ein Musterbild, nach welchem die Einbildungskraft zahlreiche andere selbständig bestehende oder zeitweilig in eine sichtbare Wohnstätte eingehende Wesen schuf und gestaltete. An Veranlassungen, ja an drängenden Beweggründen zu jenem Kultus und zu diesen Schöpfungen hat es dem Naturmenschen nicht gefehlt. Ist doch seine Abhängigkeit von äußeren Umständen die denkbar größte, das Verlangen, das ihn auf Schritt und Tritt umgebende Dunkel zu lichten, nicht minder stark als sein Unvermögen, diesem Begehren eine tatsächliche Befriedigung zu gewähren. Krankheit und Gesundheit, Hungersnot und Überfluß, Erfolg und Mißerfolg in Jagd, Fischfang und Krieg folgen einander in buntem Wechsel. Der Wunsch des primitiven Menschen, die sein Gedeihen bedingenden Faktoren zu erkennen und zu beeinflussen, wird nur von seiner Unfähigkeit übertroffen, diesen Anforderungen in vernunftgemäßer Weise zu entsprechen. Ein Maximum von Wissensbedürftigkeit jedes Einzelnen geht mit einem Minimum wirklichen Wissens Aller Hand in Hand; das von allen Seiten gestachelte, kaum irgendwo gehemmte Spiel der Phantasie ist geschäftig, die ungeheure Lücke auszufüllen, mit einem Aufwand von Schaffenskraft, von welchem wir uns kaum eine ausreichende Vorstellung bilden können. Hat doch die Kultur mit dem Schirmdach, das sie über den Menschen breitet, zugleich eine Scheidewand errichtet, die ihn von der Natur trennt. Die natürlichen Verehrungsobjekte wachsen ins Unbegrenzte. Wald und Wiese, Busch und Quell sind von ihnen erfüllt. Dennoch können sie dem Bedarf des Urmenschen auf die Dauer nicht genügen. Erscheint doch Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg nicht immer an Objekte der sinnlichen Wahrnehmung gebunden. Oder welches von diesen mochte es wohl verschuldet haben, daß das soeben noch in reicher Fülle vorhandene Jagdwild plötzlich selten ward, daß der oft besiegte Feind sich mit einemmal als übermächtig erwies, daß Lähmung die Glieder fesselte oder Wahnsinn den Geist umnachtete? Mochte immerhin jeder äußerlichste Umstand, der dem hilflosen Denken eine augenblickliche Richtung gab, als untrüglicher Wegweiser gelten;

mochte jedes zufällige Neben- oder Nacheinander als ein festbegründetes ursächliches Band erscheinen; mochte beispielsweise ein bis dahin unbekanntes Tier, das zur Zeit, da eine verheerende Seuche ausbrach, zum erstenmal aus dem Dickicht emporgetaucht ist, sofort als Urheber des Übels betrachtet und demgemäß verehrt und begütigt werden[1] —: der Durst des Naturmenschen nach Kenntnis der segen- und unsegenbringenden Wesen, sein Heils- und Hilfsbedürfnis ward nimmermehr gestillt. So rief man denn jene um Beistand an, die sich schon im Leben als fürsorgliche Schützer und Schirmer erwiesen hatten, die Geister der abgeschiedenen Blutsverwandten, der Eltern, der Vorfahren[2]. Der Ahnenkultus erwuchs und neben ihm die Anbetung von Geistwesen, die nicht in Naturobjekte gebannt sind, sondern mit bestimmten Verrichtungen und Vorkommnissen verbunden gedacht werden, von Schutz- und Plagegeistern aller Art. Die somit gewonnenen drei Kreise von Verehrungobjekten durchschnitten einander in mannigfacher Weise; ihre Insassen begannen aufeinander zu wirken und ineinander überzugehen.

Nichts natürlicher, als daß die vom Duft der Sage umwobene Gestalt eines fernen Ahnen, des Vorvaters eines ganzen Stammes oder Volkes, den großen Naturfetischen an Würde gleichgestellt und bisweilen mit einem derselben, z. B. dem Himmel, verschmolzen ward, gerade wie es umgekehrt geschehen ist, daß eine Nation oder ein hervorragendes Geschlecht den Himmel oder die Sonne als seinen Erzeuger ansah und verehrte. Nichts begreiflicher, als daß Natur- und selbst Kunstgegenstände, die nicht auf Grund sichtbarlich von ihnen ausgehender gewaltiger Wirkungen, sondern nur durch ihre Fremdartigkeit, ihre seltsame Gestalt oder Farbe oder durch ihre zufällige Verknüpfung mit einem denkwürdigen Ereignis die Aufmerksamkeit der Menschen erregt haben, als Wohnsitze von Ahnen- oder sonstigen Geistern gelten, als solche Anbetung genießen und so gleichsam zu sekundären Fetischen werden. Nichts verständlicher endlich, als daß Geister oder Dämonen, die ursprünglich an keinem festen Sitze haften, infolge einer Ähnlichkeit, sei es des Namens, sei es der Eigenschaften, gelegentlich mit irgendeinem Naturfetisch verwechselt werden und schließlich mit diesem zu einem Wesen zusammenwachsen. Nimmermehr kann aus derartigen, mehr oder minder vereinzelten Vorkommnissen geschlossen werden, daß irgendeine der drei großen Klassen von Verehrungsobjekten, etwa die der Naturfetische oder die der freien Dämonen, dem Glauben eines Volkes von Haus aus fremd und ein durchweg später und abgeleiteter Bestandteil desselben sei. Die Folgerung wäre nicht minder verkehrt, als wenn

man aus der wohlbezeugten Verehrung von Tieren als solchen oder aus der noch heutzutage innerhalb eines großen Kulturvolkes bei den Indern vielfach beobachteten Vergötterung von Menschen schließen wollte, daß diese die einzigen oder auch nur die vornehmsten Quellen religiöser Vorstellungen seien. Jenen Wandelprozeß im einzelnen verfolgen, den Kern einer Kultgestalt aussondern und von nachträglichen Zutaten scheiden zu wollen, dies ist stets ein schwieriges, gar häufig ein aussichtsloses Beginnen. Allein daß solche Umwandlungen stattgefunden und den Gang der Religionsentwicklung aufs nachhaltigste beeinflußt haben, steht darum nicht minder fest. Doch an dieser Stelle ziemt es unserer Betrachtung, wieder in den bescheideneren Sonderpfad zurückzulenken, von dem sie ausgegangen ist.

6. Die griechischen Götter, die im Olymp um Zeus' Thron versammelt sind, die dem Gesang Apolls und der Musen lauschen und aus goldenen Pokalen Nektar schlürfen, die in Kriegsabenteuer und Liebeshändel aller Art verstrickt sind — wie wenig gleichen sie doch den frühesten und rohesten Erzeugnissen des religionsbildenden Triebes. Hier gähnt eine Kluft, die schier unüberbrückbar scheinen mag. Dieser Schein ist jedoch ein trügerischer. Dem genau Aufmerkenden zeigen sich bald so zahlreiche Zwischenstufen und Übergangsglieder, daß er kaum zu sagen weiß, wo die eine Wesenreihe anfängt und die andere aufhört, wo insbesondere der Naturfetisch endet und der menschenartige Gott beginnt. Vom obersten der olympischen Götter, von Zeus, sagt uns die vergleichende Sprachwissenschaft, daß er ursprünglich nichts anderes war als der Himmel selbst. Darum „regnet“ er, darum schleudert er Blitze, darum versammelt er die Wolken. Die Erdgöttin heißt noch bei Homer bald die „breitbrüstige“, bald die „breitstraßige“ und schillert so chamäleonartig zwischen zwei einander widerstreitenden Auffassungen. Wenn ein alter theologischer Dichter[1] die „Erde“ „hohe Berge“ und auch den „gestirnten Himmel“ erzeugen läßt, damit dieser sie rings umschließe, wenn die dem Himmel vermählte Erde den „tiefwirbeligen“ Okeanos und diesem Tethys die „Ströme“ gebiert, da stehen wir noch mit beiden Füßen im Bereiche bloßer Naturverehrung. Aber wenn der „schönfließende“ Xanthos bei Homer[2] in seinem Gemüt erzürnt, als Achill sein Bett mit Leichen füllt, wenn er, von dem durch den Götterschmied Hephaestos entzündeten Feuer schwer bedrängt, Gefahr läuft zu versiegen und seinen Lauf hemmt, um dem Brande zu entrinnen, während er zugleich die weißarmige Hera, die ganz menschenartig gedachte Gemahlin des Götterkönigs, um Beistand gegen das wilde Treiben ihres

Sohnes anfleht —: ist es da nicht, als ob uns zwei grundverschiedene Arten religiöser Gebilde gleichzeitig vor Augen lägen, zwei Gesteinsschichten vergleichbar, die eine Erdumwälzung regellos durcheinander gewirrt hat?

Die Frage nach der Ursache dieser Wandlung, die sich bei Griechen nicht weniger als bei zahlreichen anderen Völkern vollzogen hat, läßt sich etwa wie folgt beantworten. Das Wirken des Assoziationstriebes, welches zur Naturbelebung geführt hat, war an sich dazu angetan, die Verehrungsobjekte mehr und mehr zu vermenschlichen. Der Gedankenverknüpfung zwischen Bewegungen und Wirkungen einerseits, menschlichen Willensantrieben andererseits, schloß sich vorerst jene zwischen Willensantrieben und dem Inbegriff menschlicher Affekte und endlich auch zwischen diesem und der äußeren Menschengestalt sowohl als der Gesamtheit menschlicher Lebensverhältnisse an. Gehemmt wurde diese Entwickelung so lange, als der halb tierische, nur dem Gebot der Notdurft gehorchende, von wirklichen und eingebildeten Gefahren unablässig geängstigte Mensch sich selbst nicht würdig und bedeutend genug erschien, um jene übermächtigen Gewalten nach dem Ebenbilde seiner dumpfen Ohnmacht zu formen. Die allmählich erwachsenden Anfänge der Kultur wirkten nivellierend, der Abstand zwischen jenen Höhen und diesen Tiefen begann sich zu verringern. Es hat wohl niemals ein Volk gegeben, welches sich die großen Naturpotenzen als wurzel- und beerensuchende, halbverhungerte Wilde gedacht hat. Allein ein im Besitz reicher Jagdgründe befindlicher Stamm mag wohl von himmlischen Jägern sprechen, wie der germanische Wotan einer ist; und dem altindischen Herdenbesitzer gilt der Himmelsgott als ein Hirte, dessen Kühe die Wolken sind. Das unter der Gunst äußerer Umstände erwachende Streben nach Klarheit, Bestimmtheit und Folgerichtigkeit der Begriffe tritt verstärkend hinzu. So vage, verschwommene und widerspruchsvolle Vorstellungen, wie ein schmerzemfindender oder ein durch Zeugung entstandener Strom es ist, sie werden die Ausnahme, wo sie vordem die Regel waren. Ob Ahnenkultus oder Fetischismus früher vorhanden war, dies läßt sich vielleicht nicht mit Sicherheit entscheiden. Allein der Dämonismus mußte, so alt er auch sein mag, mit der steigenden Arbeitsteilung und Ausgestaltung des Lebens an Ausdehnung gewinnen; denn die Anlässe der Dämonenbildung, die Beschäftigungen und Lebenslagen der Menschen haben sich vervielfältigt. Die frei waltenden Geister setzen aber dem Gestaltungsdrange geringeren Widerstand entgegen als die natürlichen Verehrungsobjekte, und sie geben bald das Muster ab, nach welchem auch diese gebildet werden. Nichts hinderte und manches

forderte dazu auf (man denke an das vorhin über „Besessenheit" Bemerkte), die Dämonen den Seelen gleich in Leiber eingehen zu lassen; und was bei ihnen geschah, ward bald auf die Naturfetische übertragen. An die Stelle von willens- und bewußtseinsbegabten Naturobjekten und zum Teil an ihre Seite treten Geister oder Götter, die in äußeren Gegenständen nur ihren Wohnsitz haben und sich ihrer als Werkzeuge bedienen. Der also in einem Außending bloß wohnhaft gedachte, nicht mehr mit ihm verschmolzene Gott wird von dem Schicksal desselben unabhängiger; auch seine Wirksamkeit wird sich nicht durchweg in jener des Naturdinges erschöpfen; er wird einen Überschuß von Freitätigkeit gewinnen.

Ein lehrreiches Beispiel solchen Wandels bieten uns die anmutigen weiblichen Gestalten dar, welche die Griechen als Nymphen verehrt haben. Der homerische Lobgesang auf Aphrodite[1] kennt Baumnymphen, die an dem Reigentanz der Unsterblichen teilnehmen und sich im dunklen Schatten der Höhlen dem Hermes und den Silenen in Liebe gesellen. Allein die „Tannen" und „hochwipfligen Eichen", in denen sie hausen, sind zugleich noch mehr als ihre Wohnstatt. Denn die nur halbgöttlichen Wesen entstehen, erwachsen und sterben zugleich mit ihnen. Andere Nymphen unterliegen nicht mehr dem gleichen Verhängnis; sie bewohnen zwar Quellen, schöne Haine und grasreiche Auen, allein sie zählen zu den Unsterblichen selbst und fehlen nicht im großen Rat der Götter, wenn Zeus diesen in seinen glanzvollen Hallen versammelt. Wir dürfen hier wie folgt schließen. Es gab eine Zeit, in welcher der Baum selbst als belebt galt und Verehrung genoß. Ihr folgte eine andere Epoche, in der man als die Trägerin seines Lebens ein eigenes, von ihm ablösbares, aber doch mit seinem Schicksal eng verknüpftes Wesen ansah. Schließlich zerreißt auch dieses Band, das göttliche Wesen wird gleichsam frei und schwebt fortan, selbst unzerstörbar, über den vergänglichen Einzeldingen, denen es vorsteht. Dieser letzte und entscheidende Schritt ist zugleich derjenige, welcher den Polytheismus endgültig an die Stelle des Fetischismus gesetzt hat. Reste des letzteren haften dann nur noch an einigen großen, in ihrer Art einzigen Naturobjekten, wie die Erde, die Gestirne und der fabelhafte Okeanos es sind. Und auch hier treten den alten, vom Zuge der Vermenschlichung wenig ergriffenen Gestalten mehrfach andere, unter dem Einfluß der neuen Strömungen geformte Bildungen zur Seite. Wie es freie Dämonen gibt, die ganzen Klassen von Verrichtungen vorstehen, so fällt auch den von ihren Einzelobjekten entbundenen Naturgeistern eine verwandte Aufgabe zu; sie werden zu

dem, was man mit einem treffenden Ausdruck Art-Götter genannt hat, zu Wald- und Gartengöttern, Quell- und Windgöttern usw. usw. Gefördert ward dieser Umschwung, vom Einfluß des Dämonismus abgesehen, durch die fortschreitende Einsicht in die gesetzmäßige Gleichartigkeit ganzer Reihen von Wesen; er gewährte dem Verallgemeinerungstriebe des menschlichen Geistes eine erste Genugtuung, während dem künstlerischen Bildungs- und Gestaltungsdrang aus der Freitätigkeit der Götter ein schier unerschöpflicher Stoff erwachsen ist.

Die hier namhaft gemachten Bedingungen, auf welchen die fortschreitende Personifizierung und die ihr nachfolgende Idealisierung der göttlichen Gewalten beruht, waren im griechischen Volk im allerreichsten Maße vorhanden. Das Bedürfnis nach klarer Bestimmtheit der Vorstellungen mag zur ursprünglichen Ausstattung der hellenischen Geistesart gehören; die in dem größten Teil dieser Lande herrschende Helligkeit der Luft und Heiterkeit des Himmels, die scharfumrissenen Bergformen, die oft so weiten und doch zumeist begrenzten Horizonte haben sicherlich die ursprüngliche Anlage wesentlich gesteigert. Der Schönheitssinn mußte aus Landschaftsbildern, in welchen alle Elemente der Naturschönheit gleichmäßig vertreten und im engsten Raum vereinigt waren, aus dem Anblick schneeiger Gipfel und lachender Fluren, ernster Bergwälder und blumenbedeckter Wiesen, aus entzückenden Fernsichten und weiten Seeausblicken immer neue Nahrung saugen[1]. Der Erfindungsgeist, der Kunsttrieb und die Lust zum Fabulieren endlich, welche sich später auf den mannigfachsten Gebieten in einer endlosen Fülle einander drängender Schöpfungen betätigt haben, sie mußten sich des ersten Stoffes, der sich ihnen darbot, bemächtigen und von ihm die ihnen anderweitig noch versagte Befriedigung verlangen.

Den Fortgang dieser Wandlungen im einzelnen zu verfolgen, dies wird uns durch die Beschaffenheit der uns erhaltenen Literaturdenkmale in hohem Grade erschwert. Man glaubte wohl ehedem in den homerischen Gedichten Erzeugnisse des Kindesalters des griechischen Geistes vor Augen zu haben. Schliemanns Spaten hat diesen Wahn zerstört[2]. Eine hohe materielle Kultur hat in Ostgriechenland, auf den Inseln und am kleinasiatischen Küstensaum jedenfalls bald nach der Mitte des zweiten Jahrtausends geherrscht; die äußere Lebensgestaltung, welche die homerischen Dichter schildern, ist das Ergebnis einer vergleichsweisen langen, auf starker Einwirkung Ägyptens und des Orients beruhenden Entwickelung. Auch die Fürsten und Edlen, deren Tafelfreuden der Vortrag jener Gesänge würzen sollte, und die in reichgeschmückten, mit Metallplatten beschlagenen, mit Friesen von blauem

Glasfluß auf glänzend weißem Alabastergrund und mit kunstvoll skulpierten Decken verzierten Hallen schmausten und aus Goldbechern von getriebener Arbeit tranken — sie sind von allem Uranfänglichen gar weit entfernt. Die Gewalt der Leidenschaft freilich ist in ihrer Brust noch ungebändigt. Sonst hätte nicht der unersättliche Zorn Achills oder Meleagers einen Lieblingsgegenstand der dichterischen Darstellung gebildet. Wir werden an die Epoche gemahnt, die das Nibelungenlied entstehen sah, und in welcher aus der Fremde eingedrungene Verfeinerung der Lebensformen und des Geschmackes auf die noch ungebrochene Urkraft leidenschaftlichen Empfindens traf. Allein die scheue Furcht, die der primitive Mensch vor den übergewaltigen Naturmächten hegt, war längst aus den Gemütern gewichen. Die von stolzer Zuversicht erfüllten, vor der Not des Lebens sicher geborgenen Edlen hatten das Dasein der Götter mehr und mehr nach dem Muster des eigenen Daseins gestaltet. Der Olymp war ein Spiegelbild ihres prunkvollen und vielfach tumultuarischen Treibens geworden. Niemals wieder sind Götter und Menschen in so trauliche Nähe zusammengerückt, wobei die ersteren den letzteren nicht wenig von ihrer Würde, diese jenen gar viel von ihrer Schwäche mitteilten. Die Tugenden, welche man den Göttern zuschrieb, waren diejenigen, welche tapfere, trotzige, in der Freundschaft wie im Haß stetig ausharrende Krieger am höchsten zu schätzen wissen. Sie werden gleich diesen von starken individuellen Antrieben bewegt; das Band der Pflicht ist fast immer ein persönliches Treuverhältnis; in der Iliade wenigstens erscheinen sie nur ausnahmsweise als Hüter des Rechtes überhaupt. Ihren Schützlingen, die ihnen reiche Gaben spenden, den Städten, die ihnen prächtige Tempel weihen, den Stämmen und Geschlechtern, denen sie von alters her gewogen sind, stehen sie als treue Helfer unermüdet und unentwegt zur Seite. Sittliche Bedenken beirren sie hierin wenig; selbst Gewandtheit in Diebstahl und Meineid verleihen sie ihren besonderen Günstlingen. Von Recht oder Unrecht, von der Güte der Sache, der sie ihren Beistand leihen, ist selten die Rede. Wie könnten sonst mit gleichem Eifer und gleicher Hingebung die einen von ihnen den Troern, die anderen den Griechen sich hilfreich erweisen? Wie könnte selbst in der Odyssee, in welcher ethische Gesichtspunkte stärker hervortreten und das Schicksal der Freier geradezu wie ein göttliches Strafgericht erscheint, dennoch Poseidon den Dulder Odysseus mit unauslöschlichem Grimm verfolgen, Athene ebendemselben in jeder Fährlichkeit rettend und ratend beispringen?[1] Nur dem Machtspruch des obersten oder Himmelsgottes fügen sie sich, wenngleich gar häufig widerstrebend und nicht ohne vorher alle Mittel der List

und des Truges erschöpft zu haben. Auch ruht die Gewalt des himmlischen Oberherrn — hierin augenscheinlich ihrem irdischen Vorbild gleichend — keineswegs auf dem unerschütterlichen Grunde des Gesetzes; sieht er sich doch nicht selten genötigt, die Befolgung seiner Gebote durch Drohungen, ja selbst durch gewalttätige Mißhandlung zu erzwingen. Eine einzige unverrückbare Schranke ist dem widerspruchsvollen Streben und Trachten der Himmlischen gesetzt: die dunkle Schicksalsmacht, das Verhängnis (die Moira), welchem Götter so wenig wie Menschen zu entrinnen vermögen und in dessen Anerkennung sich eine erste dämmerhafte Ahnung der Gesetzmäßigkeit alles Natur-Geschehens kundgibt. So erscheint denn in den ältesten Denkmälern des hellenischen Geisteslebens, welche wir besitzen, die Vermenschlichung der Götter bereits bis zu der äußersten Grenze fortgeschritten, welche mit anbetender Verehrung überhaupt noch vereinbar ist. Ja, an einzelnen Punkten wird auch diese Grenze überschritten. Jenes Liebesabenteuer des Ares und der Aphrodite, welches die Phäaken ergötzt und zu lauter Heiterkeit hinreißt, zeigt eine Verweltlichung der Religionsbegriffe, die sich — gleich dem ausschließlichen Schönheitskult des Cinquecento — kaum über weite Volkskreise hätte verbreiten können, ohne den Ernst religiösen Glaubens in seinem innersten Kern zu schädigen.

Wer sich von den Schauern der ältesten griechischen Religion ergreifen lassen will, darf diese nicht im Rahmen des höfischen Epos aufsuchen. Weltfreude und Weltlust, das hochgemute Behagen eines gesteigerten Daseins haben hier die finsteren Seiten des Glaubens in den Hintergrund gedrängt und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, durch ihren Glanz überstrahlt. Dieser Sachverhalt erhellt am deutlichsten aus eben den vereinzelten Vorkommnissen, welche ihm zu widersprechen scheinen.

Der homerische Mensch glaubt sich immer und überall von Göttern umgeben und von ihnen abhängig. Alles Gelingen und Mißlingen, jeder glückliche Speerwurf, jedes Entrinnen des Feindes, wird der freundlichen oder feindlichen Einwirkung eines Dämons zugeschrieben; jeden sinnreichen Anschlag, jeden heilsamen Ratschluß hat ihm ein solcher in die Brust gelegt, jede sinnbetörende Verblendung hat er ihm gesendet. Die Huld der Himmlischen zu gewinnen, ihre Ungunst abzuwenden, darauf ist all sein Trachten gerichtet. An Notlagen der schwersten Art fehlt es nicht in den wechselvollen Kämpfen, welche insbesondere die Ilias uns vorführt. Dennoch wird den Göttern niemals das kostbarste der Besitztümer dargebracht, über welche der Opfernde zu verfügen hat — der Mensch selbst. Das M e n s c h e n o p f e r,

welches der Religion der Griechen so wenig als jener der meisten übrigen Völker fremd ist und das hier bis in die hellsten geschichtlichen Zeiten hineinragt, es fehlt in dem Kulturbild, welches die homerischen Gesänge vor uns aufrollen[1]. Oder vielmehr der grause Brauch wird in ihnen einmal erwähnt, aber es ist dies ganz eigentlich die Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Bei der pomphaften Leichenfeier, welche Achill dem über alles geliebten Patroklos zu Ehren rüstet[2], werden neben zahlreichen Schafen und Rindern, neben vier Rossen und zwei Lieblingshunden zwölf trojanische Jünglinge zuerst geschlachtet und dann zugleich mit der Leiche des gefallenen Busenfreundes verbrannt. Die Form der Darbringung (das völlige Verbrennen der Opfer) ist eben jene, welche uns aus dem späteren Ritual als die im Dienst der Unterirdischen übliche bekannt ist. Die Leiche wird zunächst vom Blut der geschlachteten Tiere und Menschen umrieselt, die Seele wird als anwesend und durch die ihr dargebrachten Gaben geletzt und geehrt gedacht; Achill erfüllt damit, dies ruft er der Seele des Geschiedenen, da sie ihm nächtens erscheint, und wieder bei der Bestattung selbst zu, ein feierliches Gelöbnis. Allein seltsam genug: die Schilderung des entsetzlichen Vorgangs zeigt nichts von jener sinnfälligen Breite und Anschaulichkeit, die wir mit Recht die epische nennen und für Homer so bezeichnend finden. Der Dichter gleitet vielmehr, man möchte sagen mit absichtlicher Hast, über das Gräßliche hinweg. Es ist ihm und seinen Hörern innerlich fremd geworden, es erscheint wie das Erbstück einer einst lebendigen, nunmehr erstorbenen Welt von Vorstellungen und Empfindungen. Diesen Eindruck verstärken andere naheliegende Wahrnehmungen. Von Totenopfern blutiger gleichwie unblutiger Art, von Mordsühne, von Seelen- und Ahnendienst und von der gemeinsamen Voraussetzung all dieser Kulthandlungen, dem Glauben an das Fortleben machtvoller, aus der Grabestiefe heraus mit gespenstischer Gewalt wirkender und darum stets neue Begütigung heischender Wesen zeigen uns die homerischen Dichtungen im übrigen kaum irgendeine Spur. Die Leiber werden allerdings von den Seelen überdauert, aber diese weilen fast ausschließlich im fernen, unterirdischen Totenreich als „kraftlose Häupter", als schwirrende Schatten, als blutlose Schemen, die nichts wirken und wenig bedeuten. Ganz anders in späterer und ganz anders — so können wir sicheren Funden und nicht minder sicheren Schlüssen vertrauend hinzufügen — in noch früherer Zeit. Es tut not, bei diesem für die Geschichte des Seelenglaubens und der Religion überhaupt so wichtigen Punkte zu verweilen.

7. Jene Opferung von Gefangenen oder Sklaven ist eine uraltertümliche und zugleich eine noch heutzutage weitverbreitete Bestattungssitte. Wenn die Skythen einen ihrer Könige beerdigten, so erdrosselten sie eine Kebsfrau desselben, desgleichen fünf Sklaven (den Leibkoch, den Mundschenk, den Kammerdiener, einen Roßknecht und einen Türsteher) und begruben diese ebenso wie seine Lieblingspferde mit ihm; außerdem gaben sie ihm eine Fülle kostbaren Gerätes, goldener Trinkschalen usw. ins Grab mit. Nach Ablauf eines Jahres wurden weitere fünfzig erlesene Sklaven erdrosselt, auf die gleiche Anzahl getöteter Rosse gesetzt und mit diesen wurde der Grabhügel wie mit einer Ehrenwache umstellt[1].

Mit der Aufzählung ähnlicher Bräuche, denen auch die indische Witwenverbrennung entstammt, ließen sich viele Blätter und Bogen füllen. Sie zeigen selbstverständlich eine lange Reihe von Abstufungen, vom Wilden und Barbarischen bis zum Zartsinnigen und Verfeinerten. Den Menschenopfern reihen sich Tieropfer, diesen Trankopfer und sonstige unblutige Darbringungen an. Güsse von Milch, Haarlocken und Blumenkränze empfängt in den Dramen des Äschylos und Sophokles das Grab des Agamemnon zu Mykenä. Die ebendaselbst neuerlich entdeckten, aus grauer Vorzeit herrührenden Königsgräber haben uns Überreste von weit wirksameren und vielsagenderen Opfergaben gezeigt: Tier- und auch Menschenknochen nebst einer Unzahl der wertvollsten Waffen, Trinkgefäße und anderer Gerätschaften[2]. Auch bekunden diese gleichwie das zu Orchomenos in Böotien aufgedeckte Kuppelgrab durch die daselbst befindlichen Altäre, daß die Seelen der Verstorbenen ganz eigentliche Verehrung und Anbetung genossen. Der Ahnen- und Seelenkult, der kaum irgendeinem Volke gefehlt hat, ist noch heute unter den tiefstehendsten Wilden aller Erdteile so verbreitet wie im hochgesitteten China, von dessen Staatsreligion er den wesentlichsten Bestandteil ausmacht. Auch im Glauben der Völker arischer Zunge nimmt er eine hervorragende Stelle ein, bei Griechen nicht weniger wie bei Römern, denen die Ahnengötter „Manes“, oder bei Indern, denen sie „pitaras“ heißen[3]. So oft in Athen eine Familie erlosch, galt dies auch darum für unheilvoll, weil die Vorfahren derselben nunmehr der ihnen gebührenden Ehren verlustig wurden. Das ganze Volk und alle die zahlreichen, konzentrischen Kreisen vergleichbaren Gemeinschaften, aus welchen es sich zusammensetzte, beteten zu wirklichen oder vermeintlichen Ahnherren; und so tief wurde dieses Bedürfnis empfunden, daß selbst Berufsgenossenschaften, Zünfte oder Innungen einen gemeinsamen Stammvater erdichteten, wenn sie keinen besaßen. Diese Neigung hängt mit den Ursprüngen von Staat und Gesellschaft, die zunächst nur als

erweiterte Familienkreise galten, eng zusammen. Hier kümmert uns nur ihre tiefste Wurzel: die Annahme des Fortlebens der Seelen als mächtiger, Glück und Unglück der Lebenden nachhaltig beeinflussender Wesen. Den Ursprung dieses Glaubens haben wir bereits kennengelernt; die Wandlungen, die er erfahren hat, werden uns späterhin beschäftigen; jetzt gilt es nur, einen die geschichtliche Einsicht trübenden Mißverstand zu beseitigen.

Daß die Seelen bei Homer sich zu blassen, wirkungslosen Schatten verflüchtigt haben, und daß der ihnen geweihte Kult und die aus demselben erwachsenen Bräuche demgemäß in jenen Gesängen so gut als verschollen sind, dies hätte angesichts des Zeugnisses, welches die vergleichende Völkerkunde liefert, niemals die Meinung aufkommen lassen sollen, daß uns im Epos die älteste Gestalt dieses Teiles der hellenischen Religion vor Augen liege. Die Funde, welche aus der Kulturperiode stammen, die man jetzt die mykenische nennt, haben den letzten Rest jedes noch möglichen Zweifels zerstreut. Welche Ursachen es waren, die diesen sicherlich nicht nur zeitlich, sondern auch örtlich begrenzten, ja zunächst wahrscheinlich auf bestimmte Volksklassen beschränkten Wandel der Religionsvorstellungen erzeugt haben, diese Frage läßt sich zurzeit nur durch Vermutungen beantworten. Man hat der in jener Epoche zur Herrschaft gelangten Verbrennungssitte und der an sie geknüpften, deutlich ausgesprochenen Vorstellung, daß die verzehrende Flamme den Leib endgültig von der Seele scheide und diese in das Reich der Schatten verbanne, hierbei einen maßgebenden Einfluß zugeschrieben.[1] Die räumliche Trennung der Kolonisten von den Ahnengräbern und den dazu gehörigen Kultstätten des Mutterlandes mag kaum weniger in Rechnung zu ziehen sein. Von erheblichem Belang ist aber jedenfalls der allem Finstern und Düstern abgeneigte welt- und lebensfrohe Sinn, der die homerischen Dichtungen überhaupt durchwaltet und der alles Unheimliche und Spukhafte nicht minder als alles Unschöne und Fratzenhafte aus seinem Gesichtskreise zu entfernen liebt. Nicht nur die Seelengespenster, auch gespenstische Gottheiten, wie Hekate eine ist, ungeheuerliche Dämonen wie die fünfzigköpfigen und hundertarmigen Riesen, rohe und grause Urweltsagen wie jene von der Entmannung des Uranos, treten in den Hintergrund; Unholde von der Art der „Rundaugen“ (Kyklopen) erfahren eine mehr spielende und humorvolle Behandlung[2]. Darf dort wie hier der mählich erstarkte Schönheitssinn und das von der fortschreitenden materiellen Kultur getragene urkräftige Lebensbehagen als der vornehmste Faktor gelten? Oder sollten wir in der Tat berechtigt sein, dem Volksstamm, welcher

Philosophie und Naturwissenschaft geschaffen hat, bereits in jener frühen Zeit die Anfänge verstandesmäßiger Aufklärung beizumessen? Mit anderen Worten, ist es der geniale Leichtsinn oder der geniale Lichtsinn des jonischen Stammes, den wir für die bei Homer erkennbare Umgestaltung der Seelenvorstellungen in erster Reihe verantwortlich machen dürfen? Die Frage läßt sich zur Stunde nicht mit Sicherheit entscheiden. Daß sie überhaupt gestellt werden kann, dies wird der jüngst auf diesem Forschungsgebiete betätigten Geistesschärfe und analytischen Kraft eines hervorragenden Zeitgenossen (Erwin Rohde, † 1898) verdankt.

8. Die Vermenschlichung der Natur hat nicht nur dem allmählich zum Kunsttrieb geadelten Spieltrieb der Phantasie einen schier unerschöpflichen Stoff geliefert. Auch dem wissenschaftlichen Sinn, dem Verlangen nach Lichtung des ungeheuren Dunkels, in dessen Mitte wir leben und atmen, bot sie die früheste Befriedigung. In Wahrheit ist die unwillkürliche, dem ungehemmten Walten der Ideenassoziation entspringende Voraussetzung, daß die Vorgänge der Außenwelt den Antrieben willensbegabter Wesen entstammen, an sich zugleich eine Antwort auf die unvermeidliche Frage nach dem Warum und Woher der Erscheinungen — eine Art von Naturphilosophie, die in dem Maße, als die Beobachtung eine immer größere Zahl von Phänomenen umspannt und die Gestalten der als Lebewesen angesehenen Naturpotenzen eine stets schärfere Ausprägung erfahren, unendlicher Ausdehnung fähig ist. Der Urmensch ist nicht nur ein Dichter, der an die Wahrheit seiner Dichtungen glaubt, er ist in seiner Art auch ein Forscher; und der Inbegriff von Antworten, die er auf die sich ihm unablässig aufdrängenden Fragen erteilt, verdichtet sich mehr und mehr zu einem allumfassenden Gewebe, dessen einzelne Fäden wir Mythen nennen. Beispiele von solchen bieten uns die Volkssagen aller Zeiten und Nationen, zum Teil in auffälligster Übereinstimmung, zum Teil in nicht minder bezeichnendem Widerspruch. Die zwei größten Himmelskörper gelten fast sämtlichen Völkern als ein zusammengehöriges Paar, sei es von Gatten, sei es von Geschwistern; und unzählbar sind die Sagen, durch welche die Phasen des Mondes als Wanderungen der Mondgöttin, die gelegentlichen Verfinsterungen von Sonne und Mond als Folgen teils eines häuslichen Zwistes, teils der feindlichen Nachstellungen von Drachen und Ungeheuern ihre Erklärung finden[1]. Warum verliert die Sonne im Winter ihre Kraft? Weil der Sonnengott (Simson) — so antwortet der Semite — sich von der als sinnbetörende Verführerin gedachten Nachtgöttin beschwatzen und seines glänzenden Haarschmuckes berauben

ließ; ist erst mit den langen Locken (den Strahlen) seine Stärke von ihm gewichen, so wird er ohne Mühe geblendet. Dem alten Inder gelten die Wolken als Kühe; werden sie gemolken, so strömt der labende Regen herab; bleibt das erquickende Naß lange Zeit aus, so sind es böse Geister, welche die Kuhherden geraubt und in Felsenhöhlen geborgen haben. Der Himmelsgott (Indra) muß im Sturm herniederfahren, um die Herden aus ihrer Haft zu befreien und den Räubern zu entreißen. Das furchtbare Schauspiel, welches ein feuerspeiender Berg den Blicken des Naturmenschen darbietet, erscheint diesem ohne weiteres als das Werk eines in den Tiefen der Erde hausenden Dämons. Gar viele Völker begnügen sich mit dieser Erklärung, aber eines oder das andere stellt sich die weitere Frage: Wie ist es geschehen, daß ein soviel vermögender Dämon in die unterirdische Finsternis gebannt ward? Die nahezu selbstverständliche Antwort lautet: Er ist im Kampf mit einem noch mächtigeren Wesen unterlegen. So die Griechen, denen Typhon und Enkelados als überwundene, für ihre Vermessenheit schwer gestrafte Gegner des großen Himmelsgottes gelten. Die Erde bringt immerdar Früchte aus ihrem Schoß empor; wie sollte sie nicht ein weibliches Wesen sein, und wer anders könnte sie befruchtet haben, als der über ihr ausgespannte Himmel, der den lebenerweckenden Regen zu ihr herabsendet? Der allverbreitete Mythos hat mannigfache Ausgestaltungen erfahren. Warum — so fragen Maoris und Chinesen, Phönizier und Griechen — sind die Gatten nunmehr soweit voneinander entfernt, statt, wie es einem Liebespaare ziemt, in traulicher Nähe beisammen zu wohnen?[2] Die Bewohner Neuseelands antworten mit der Erzählung wie es den Sprößlingen Rangis (des Himmels) und der Papa (der Erde) an Raum gebrach, so lange diese innig vereinigt waren. Da entschlossen sie sich denn endlich, der bedrückenden Enge und dem auf ihnen lastenden Dunkel zu entrinnen, und einem von ihnen, dem mächtigen Gott und Vater der Forste, gelang es nach manchen vergeblichen Anstrengungen seiner Brüder, das Elternpaar gewaltsam auseinanderzusprengen. Allein die Liebe der Gatten hat die Trennung überdauert. Aus der Brust der Mutter Erde steigen noch immer sehnsüchtige Seufzer zum Himmel empor, welche die Menschen Nebel nennen; und den Augen des betrübten Himmelsgottes entquellen gar häufig Tränen, welche die Menschen Tautropfen heißen. Die sinnige und hochpoetische Sage der Bewohner Neuseelands liefert uns den Schlüssel zum Verständnis eines ähnlichen, aber ungleich roheren, uns nur fragmentarisch überlieferten griechischen Naturmythos. Die Erde — so erzählt uns Hesiod[2] — war bedrückt und beengt durch die gewaltige Zahl ungeheurer Sprößlinge,

welche der Himmel mit ihr erzeugt hatte, die er aber nicht ans Licht gelangen ließ, sondern in ihre Tiefen hinabdrängte. Aufseufzend unter der sie beschwerenden Last, ersinnt sie einen tückischen Anschlag, dessen Ausführung sie einem ihrer Söhne anvertraut. Mit scharfgeschliffener Sichel verstümmelt Kronos den Vater Uranos, setzt seinen weiteren Zeugungen ein Ziel, hindert ihn, der Gaia wieder „sich weithin über sie breitend“ in Liebe zu nahen, und schafft — so dürfen wir hinzufügen — dadurch Raum für die bis dahin in ihren Schoß hinabgedrängten Söhne und Töchter.

Der Prozeß der Personifikation — soviel konnten wir bereits erkennen — macht nicht bei Gegenständen Halt, er erstreckt sich auf Kräfte, Eigenschaften und Zustände. Die Nacht, die Finsternis, der Tod, der Schlaf, die Liebe, die Begierde, die Verblendung — sie alle gelten auch den Griechen als individuelle Wesen, deren Persönlichkeit freilich in ungleichem Maße ausgestaltet ward. Die einen sind zu voller Verkörperung gelangt, während andere sich von ihrem begrifflichen Hintergrunde nicht mehr abheben, als ein Flachrelief von seiner Wand. Auch die zwischen diesen Kräften oder Zuständen obwaltenden Beziehungen werden nach menschlichem oder tierischem Vorbild gedeutet; die Ähnlichkeit z. B. als das Band der Verwandtschaft — der Tod und der Schlaf sind Zwillingsbrüder —, die Aufeinanderfolge als Abstammung; so ist der Tag der Sprosse der Nacht oder umgekehrt. Alle Gruppen gleichartiger Wesen erscheinen — und diese Denkstufe hat auch unserer Sprache tiefe Spuren eingedrückt — als Sippen, Gattungen oder Geschlechter. Die Gewohnheit endlich, einen dauernden Sachverhalt oder stets wiederkehrende Vorgänge der Außenwelt durch mythische Fiktionen zu erklären, führt dazu, auch die großen Rätsel des Menschendaseins und des Menschenschicksals in gleicher Weise zu lösen. Warum — so fragt in trüber, von Pessimismus angehauchter Zeit der Grieche — werden die Güter des Lebens von seinen Übeln überwogen? Die Frage setzt sich ihm sofort in die andere um: Welches Ereignis und welche Person hat das Übel in die Welt gebracht? Seine Antwort gleicht im wesentlichen derjenigen, die ein moderner Franzose, der zahlreiche Verbrechen bis zu ihrem letzten Quellpunkte verfolgt hat, in die Worte faßte: „Suchet das Weib!“[1] Allein der alte Hellene hat seine Anklage des schwächeren und reizvolleren Teiles der Menschheit in die Gestalt eines angeblichen einmaligen Begebnisses gekleidet. Er erzählt uns, wie Zeus zur Strafe für den Feuerraub des Prometheus und die ihr entspringende Überhebung der Menschen im Verein mit den anderen Göttern ein mit allen Reizen geschmücktes Weib, die

Stamm-Mutter aller Frauen, geschaffen und zur Erde gesandt hat. Ein andermal erscheint dem über dieselbe düstere Frage grübelnden Griechen die Neugier oder Wißbegier als die Wurzel alles Übels. Hätten uns die Götter — so sagt er sich — mit allen Gütern gesegnet, alle Übel in ein Gefäß verschlossen und uns eindringlich gewarnt, dieses zu öffnen, die menschliche, vor allem die weibliche Neugier hätte des göttlichen Verbotes nicht geachtet. Beide Mythen verschmelzen zu einem: das von den Göttern mit allen Gaben der Verlockung ausgestattete Weib (Pandora, die „Allgabe") ist es, welches, von Neugier gestachelt, den Deckel der verhängnisvollen Truhe lüftet und seinen verderblichen Inhalt entschlüpfen läßt. Wieder überrascht uns die wunderbare Gleichartigkeit des mythischen Schaffens bei den verschiedensten Völkern. Oder tut es not, an die verwandte Sage der Hebräer von Eva („der Erzeugerin") und den verhängnisvollen Folgen ihrer frevelhaften Neugier zu erinnern?

9. Die Fülle der Mythen, die Menge der Götter, sie mußten den Sinn der Gläubigen zuletzt verwirren und ermüden. Glich der Naturwuchs der Sagenwelt doch einem pfadlosen Urwald, dessen alte Stämme stets neues Rankwerk überwuchert. Die lichtende Axt war hier vonnöten, und es sollte an der nervigten Faust nicht fehlen, welche sie zu führen wußte. Bauernkraft und Bauernverstand haben das gewaltige Werk vollbracht. Vor uns steht der älteste Lehrdichter des Abendlandes, Hesiodos aus Askra in Böotien (8. Jahrhundert v. Chr. G.), der Sohn einer Landschaft, in welcher die Luft minder leicht und der Menschensinn minder heiter war als in anderen Teilen von Hellas: ein Mann von klarem, aber etwas schwerem Geiste, in Haus- und Feldwirtschaft wohl erfahren und auch in Rechtshändeln bewandert, von vergleichsweise geringem Schwung der Einbildungskraft und noch geringerer Weichheit des Gemütes — gleichsam ein Römer unter Griechen. Dem Verfasser der „Werke und Tage" war nüchterne Verständigkeit, die strenge Ordnungsliebe und der peinliche Sparsinn eines guten Hauswirts eigen, der an glatte, runde Rechnung gewöhnt ist, den jeder Widerspruch stört und der allen Überfluß meidet. In diesem Geiste nimmt er auch, man möchte sagen, das Inventar der Götterwelt auf, reiht jede der übermenschlichen Gestalten in das Gefüge seines Fachwerks ein und in den festen Rahmen genealogischen Zusammenhanges. Er beschneidet die üppigen Triebe der epischen Dichtung, bringt die uralten, zum Teil nur mehr halbverstandenen Überlieferungen des Mutterlandes und des niederen Volkes auch dort, wo sie Unschönes und Un-

geschlachtes bieten, wieder zu Ehren, und schafft so in seiner „Theogonie“ ein im großen und ganzen in sich wohlgeschlossenes, nur selten von echter Poesie durchleuchtetes, kaum jemals von wahrer Lebensfreude durchwärmtes Gesamtbild. Schon das frühe Altertum liebte es, die Namen Homers und Hesiods als derjenigen, welche den Griechen ihre Götterlehre gegeben haben, zu paaren[1]. In Wahrheit sind die beiden Gegenfüßler. Die fessellos waltende, durch Widersprüche der Sage wenig beirrte Phantasie jonischer Sänger ist der hausbackenen, systematisierenden Weisheit des böotischen Landmannes nicht weniger entgegengesetzt als der stolze, gehobene Lebensmut ihrer adeligen Hörer sich von dem düstern Sinn der gedrückten Bauern und Ackerbürger abhebt, für welche Hesiod gedichtet hat.

Die „Theogonie“ enthält zugleich eine Kosmogonie, die „Götterentstehung“ schließt die Weltentstehung in sich. Uns kümmert hier vorzugsweise die letztere, und wir lassen zunächst dem Lehrdichter das Wort. Zuerst — so verkündet er uns — entstand das Chaos, dann die breitbrüstige Gaia (Erde), ferner der Eros, der schönste der Götter, der den Sinn der Menschen wie der Unsterblichen bezwingt und die Kraft ihrer Glieder löst. Aus dem Chaos ging das Dunkel und die schwarze Nacht hervor. Aus der Verbindung beider entsprang der lichte Äther und die Hēmera (Tag). Die Gaia erzeugte zuvörderst aus sich selbst den gestirnten Himmel (Uranos), desgleichen die hohen Berge und den Pontos (das Meer); dann im Verein mit Uranos den die Erde umfließenden Strom Okeanos und eine lange Reihe von Sprößlingen, darunter — neben gewaltigen Ungetümen einer- und fast allegorisch zu heißenden Wesen andererseits — die Kyklopen genannten Blitzgötter sowohl als die große Meergöttin Tethys. Aus der Vermählung des Okeanos und der Tethys gehen die Quellen und Flüsse hervor; zwei andere Kinder des Himmels und der Erde erzeugen den Sonnengott, die Mondgöttin und die Morgenröte. Die letztere gebiert dem Sterngott (Astraeos), der gleich ihr ein Enkel des Himmels und der Erde ist, die Winde, ferner den Morgenstern und die übrigen leuchtenden Sterne des Himmels.

Ein Teil dieser Darlegung zeigt das Gepräge kindlicher Einfalt und bedarf kaum eines Wortes der Erläuterung. „Das Kleinere geht aus dem Größeren hervor“; darum sind die Berge aus der Erde erwachsen, darum steht der gewaltige Okeanos zu den geringeren Strömen und Flüssen im Verhältnis des Vaters zu seinen Söhnen, darum ist der kleine Morgenstern der Sohn der weithin verbreiteten Morgenröte; und was sollten die übrigen Sterne anderes sein als seine Brüder?

Minder selbstverständlich ist es, daß der Tag aus der Nacht entspringt. Denn auch die entgegengesetzte Vorstellung ist an sich zulässig; und in Wahrheit fragt ein altindischer Hymnendichter, ob der Tag vor der Nacht, oder die Nacht vor dem Tag geschaffen sei[1]. Allein die durch Hesiod vertretene Meinung darf vielleicht die naturgemäßere heißen. Erscheint uns doch die Finsternis als ein an sich dauernder, keiner Erklärung bedürftiger Zustand, während die Helligkeit jedesmal durch ein besonderes Ereignis hervorgerufen wird, es sei dies nun der Aufgang der Sonne, der Blitz des Gewitters, oder die durch Menschenhand erfolgende Entzündung einer Flamme. Sind es insoweit gleichsam Urgedanken des grübelnden und sinnenden Menschengeistes, die vor uns liegen und uns ihre eigene Geschichte erzählen, so steht es einigermaßen anders in betreff des wichtigsten Teiles dieser Darstellung, desjenigen, der den eigentlichen Weltursprung schildert.

Hier befremdet uns zunächst die Kürze und Dürre der Darlegung. Chaos, Gaia, Eros — die drei treten wie mit dem Glockenschlag nacheinander aus den Kulissen hervor. Kein Wink belehrt uns über den Grund ihres Auftretens. Ein nacktes „dann aber" knüpft die Entstehung der Erde an jene des Chaos; w i e diese zu denken sei, ob die Erde aus dem Chaos hervorgehe oder nicht, und wenn ersteres, durch Vermittelung welcher Prozesse — dies wird uns mit keinem Sterbenswörtchen verraten. Kein Wort auch darüber, was der Liebesgott an so hervorragender Stelle zu bedeuten habe[2]. Es liegt freilich nahe genug zu sagen: damit Zeugungen stattfinden können, muß vorerst das ihnen zugrunde liegende Zeugungs- oder Liebesprinzip in die Welt getreten sein. Allein warum macht der Lehrdichter davon im folgenden nicht den mindesten Gebrauch? Warum deutet er den beabsichtigten Zusammenhang mit keiner Silbe an? Ja, warum — so dürfen wir weiter fragen — verschleiert er ihn vielmehr? Lassen doch die Beiworte, die dem Eros hier erteilt werden, und die Art, wie er an einer späteren Stelle neben Himeros (der Begierde) im Gefolge der Aphrodite erscheint, an alles andere eher denken, als an das gewaltige, lebenschaffende, weltbildende Urwesen, welches hier allein an seinem Platze ist und dem wir allerdings in anderen kosmogonischen Versuchen wieder begegnen werden — in Versuchen, die uns auch sein Entstehen und die Aufgabe, die es zu erfüllen hat, deutlich werden erkennen lassen. Eines ist sonnenklar. Wer den Prozeß der Weltbildung in so summarischer, die wesentlichsten Punkte nur obenhin streifender Weise schildert, wie Hesiod, der ist durch eine weite Kluft von denjenigen getrennt, welche das ungeheure Rätsel mit dem ganzen Auf-

gebot ihrer kindlichen Denkkraft zu lösen bemüht waren. Er gibt uns eine bloße Hülse und Schale, die einst einen lebendigen Inhalt geborgen haben muß; denn sonst wäre sie nicht vorhanden, so wenig als die Muschel ohne das Muscheltier, das sie vordem erzeugt und bewohnt hat. Wir blicken in ein Herbarium von Gedanken, deren Wachstum und allmähliche Entfaltung zu belauschen uns nicht mehr vergönnt ist. An die Stelle der unmittelbaren Wahrnehmung muß ein Schlußverfahren treten, dessen Ausgangspunkt die Bedeutung der vom Dichter wohl nur mehr mit halbem Verständnis gebrauchten Namen bildet. Aus diesen Namen haben wir den Gedankenprozeß zu erschließen, dessen Rückstand und Niederschlag sie darstellen. Gefördert werden wir hierbei durch die Erwägung verwandter Erscheinungen, die uns bei anderen Völkern sowohl als bei den Griechen selbst aufstoßen. Das Wesen des Eros haben wir bereits in Kürze gekennzeichnet. Es gilt zunächst, die Bedeutung des Chaos zu begreifen.

Dasselbe kommt dem leeren Raum so nahe, als das sinnende Grübeln des primitiven Menschen den spekulativen Begriffen fortgeschrittener Denker sich zu nähern vermag. Jener versucht es, sich einen Urzustand auszumalen, der dem gegenwärtigen Weltzustand so fern als möglich steht. Die Erde mit allem, was sie trägt und enthält, war einst noch nicht vorhanden; auch die Himmelsdecke fehlte. Was bleibt dann übrig? Ein aus der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe sich Erstreckendes, eine nach beiden Seiten hin unermeßliche Fortsetzung des allezeit zwischen Himmel und Erde gähnenden Leeren. Die Babylonier nennen es „Apsū", den Abgrund, oder „Tiāmat"[1], die Tiefe, den Skandinaviern heißt es „ginnunga gap" (the yawning gap), das klaffende Leere — eine Bezeichnung, deren zweiter Teil mit unserem „gaffen" zusammenhängt, während der erste aus derselben Wurzel stammt, der unser „Gähnen" entsprungen und aus welcher auch das griechische „Chaos" gebildet ist. Diese gähnende Leere, diese klaffende Tiefe wird überdies dunkel oder finster gedacht, aus dem einfachen Grunde, weil der Voraussetzung gemäß, aus der diese ganze Vorstellung erwachsen ist, noch keine der Quellen, welche uns Licht spenden, vorhanden war. Dieser Umstand hat es auch bewirkt, daß die Einbildungskraft des Betrachters weit mehr in der Tiefe als in der Höhe des Chaos weilt, da das Bild der letzteren in seinem Geiste mit Licht und Glanz nahezu unauflöslich verschwistert ist. Dieses Chaos nimmt für ihn den ganzen Raum ein, den er kennt oder vermutet und mit welchem sein Geist sich zu beschäftigen gewohnt ist. Denn über die Erde und ihren Anhang, die mit den Himmelslichtern versehene, über sie ausgespannte

Decke, reicht weder sein Wissen noch sein Denken; ja selbst sein Ahnen und sein neugieriges Fragen schweift nicht weiter. Er ist am Ende seines Witzes angelangt, wenn er den Abstand zwischen Himmel und Erde sich ins Unermeßliche verlängert denkt. Die beiden anderen Dimensionen des Raumes kümmern ihn wenig, weshalb es denn gleichmäßig verfehlt scheint, ihn denselben eine endliche oder eine unendliche Ausdehnung beimessen zu lassen.

So hat denn Hesiod nicht nur das Inventar völlig naiver Volkssagen, sondern auch jenes der ältesten spekulativen Versuche aufgenommen. Letzteres freilich in so roher und unvollständiger Weise, daß seine wenigen Andeutungen uns nur über das Vorhandensein jener Versuche schon zu seiner Zeit und ihre allerallgemeinsten Umrisse vergewissern können. Ihren genaueren Inhalt werden wir aus späteren Aufzeichnungen, freilich nur mit annähernder Sicherheit, zu ermitteln trachten. Dort wird auch der geeignete Ort sein, die Denkstufe, welcher jene Versuche angehören, eingehender zu kennzeichnen. Doch wollen wir von Hesiod nicht scheiden, ohne noch auf eine Seite seiner Darstellung hinzuweisen, die gleichfalls ein mehr spekulatives Gepräge trägt. Eine Anzahl der Wesen, die er uns vorführt und in seine Genealogien verflicht, zeigt wenig oder gar nichts von jener lebensvollen Ausgestaltung, welche den Erzeugnissen naiven Volksglaubens eigen zu sein pflegt[1]. Daß z. B. „lügenhafte Reden" jemals ernstlich als persönliche Wesen gegolten haben, wird schwerlich jemand glauben können. Und doch erscheinen diese inmitten der Nachkommenschaft der Eris (des Streites), welche nicht minder die „mühevolle Arbeit", die „tränenreichen Schmerzen", die „Schlachten und Metzeleien" in sich schließt. Nicht anders steht es mit den Sprößlingen der Nacht, zu welchen nicht nur vergleichsweise lebensvolle mythische Figuren wie eben die Eris, der Schlaf und der Tod, die Moiren (Schicksalsgöttinnen) usw., sondern auch bloße schemenhafte Personifikationen zählen, wie das „verderbliche Alter" und der „Betrug" es sind — der letztere offenbar darum, weil er das Licht scheut, das erstere aus keinem anderen Grunde, als weil alles Widerwärtige und Unerfreuliche zur Domäne des Dunkeln und Finstern zu gehören scheint, etwa wie auch wir von „schwarzen Sorgen" oder „trüben Gedanken" sprechen. Wieweit Hesiod auch hier von Vorgängern abhängig ist, wer wollte dies entscheiden? Doch wird man in den rein gedankenhaften Zutaten vielleicht am ehesten den Ausfluß seiner eigenen Geistesart erblicken dürfen.

Erstes Kapitel.

Die alt-jonischen Naturphilosophen.

Dem gedeihlichen Aufschwung der Spekulation mußte der Erwerb von Einzelkenntnissen vorangehen. Hier war den Hellenen das Los lachender Erben zugefallen. Wenn der Chaldäer am kristallklaren Himmel Mesopotamiens den Lauf der Gestirne beobachtete, wenn der Ägypter das von den Fluten des Nilstroms zugleich verwüstete und befruchtete Ackerland vermaß, um die Höhe der darauf entfallenden Steuerleistung festzustellen, wenn jener den Verfinsterungen der großen Himmelskörper das Erfahrungsgesetz ihrer Wiederkehr abfragte, dieser zum Behuf der Feldvermessung eine die Anfänge der Geometrie in sich schließende Reißkunst schuf[1] — so stand der eine wie der andere, ohne es zu wissen und zu wollen, im Dienste griechischer Wissenschaft. Und hier ist wieder einer und vielleicht der höchsten Schicksalsgunst zu gedenken, welche dem hellenischen Volke zuteil ward. Die ersten Schritte auf der Bahn wissenschaftlicher Forschung sind, soweit geschichtliche Kunde reicht, nirgend anderswo getan worden, als wo ein organisierter Priester- und Gelehrtenstand die hierzu erforderliche Muße mit der ebenso unentbehrlichen Stetigkeit der Überlieferung vereinigt hat. Allein eben dort sind die ersten Schritte gar häufig die letzten geblieben, weil die also gewonnenen wissenschaftlichen Lehren durch ihre Verquickung mit religiösen Satzungen nur allzuleicht gleich diesen zu leblosen Dogmen erstarren. Das Gängelband, dessen das Kind nicht erraten kann, wird zu einer die Bewegung des Mannes drückenden und hemmenden Fessel. Da war es denn für den unbehinderten geistigen Fortschritt des Griechenvolkes ein gleich segensreicher Glücksfall, daß seine Kulturvorgänger eine organisierte Priesterschaft besaßen, und daß ihm selbst eine solche stets gefehlt hat. So war der künftige Träger der wissenschaftlichen Entwickelung der Menschheit zugleich im Besitz der Vorteile und befreit von den Nachteilen, welche das Dasein eines gelehrten Priesterstandes in seinem Gefolge hat. Auf die Vorarbeit von Ägyptern und Babyloniern gestützt, konnte der griechische Genius einen von jedem Hemmnis freien Aufschwung nehmen und einen Flug wagen, der ihn zu den höchsten Zielen tragen sollte. Das Verhältnis, welches zwischen dem Schöpfer der eigentlichen verallgemeinernden Wissenschaft und seinen zwei Kultur-

vorfahren bestand, die ihm den hierzu nötigen Rohstoff lieferten und vorbereiteten, darf uns den Vers Goethes ins Gedächtnis rufen: „Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten."

Der Zuwachs an Naturerkenntnis und -beherrschung, welcher den Griechen in diesen Jahrhunderten zuteil ward, erzeugte eine zwiefache Reihe von Wirkungen. Auf religiösem Gebiete ward die Auffassung des Weltalls als eines Tummelplatzes zahlloser launenhafter und sich wechselweise durchkreuzender Willensvorgänge mehr und mehr unterwühlt; die Unterordnung der vielen Einzelgötter unter den beherrschenden Willen eines obersten Lenkers der Geschicke ward in diesem Bereiche der Ausdruck stetig wachsender Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs. Der Polytheismus neigte mehr und mehr dem Monotheismus zu — eine Wandlung, deren einzelne Phasen uns späterhin beschäftigen sollen. Die genauere Kenntnis und die vertiefte Beobachtung der Naturprozesse regte aber gleichzeitig zu Spekulationen über die Beschaffenheit der stofflichen Faktoren an; die Welt der Götter, der Geister und Dämonen fesselte nicht mehr ausschließlich das Auge des Naturerklärers. Die Kosmogonie begann sich von der Theogonie loszuringen. Das Stoffproblem trat in den Vordergrund der Betrachtung. Gibt es so viele ihrem Wesen nach grundverschiedene Stoffe, als die sinnlichen Verschiedenheiten der Dinge uns glauben machen wollen? Oder ist es möglich, diese unendliche Vielheit auf eine kleinere, vielleicht eine sehr kleine Zahl, wenn nicht gar auf eine Einheit zurückzuführen? Sollte die Pflanze, die ihre Nahrung aus Erde, Luft und Wasser zieht und selbst wieder dem Tier zur Nahrung dient, während tierische Auswurfstoffe wiederum die Pflanze ernähren helfen, die schließlich gleich dem Tierleib in jene erstgenannten Stoffe zerfällt — sollten diese im steten Kreislauf befindlichen Wesen einander wirklich innerlich fremd und nicht vielmehr bloße Umgestaltungen ursprünglich gleichartiger Stoffe oder gar eines Stoffes sein? Ist die Welt aus einem solchen und nicht aus dem bloßen Leeren, dem Chaos oder Nichts hervorgegangen und kehrt sie wieder in ihn zurück? Läßt sich für die Reihenfolge dieser Formwandlungen eine allgemeingültige Norm erkennen und feststellen? Von dieser Art waren die Fragen, welche jetzt die tiefer denkenden, mit den Anfängen positiver Wissenschaft vertrauten Geister zu beschäftigen begannen. Ein Keim derartiger Spekulationen ist freilich selbst den homerischen Gedichten nicht völlig fremd. Man denke an jene Stellen, in welchen Wasser und Erde als die Bestandteile bezeichnet werden, in welche der Menschenleib sich auflöst, und noch mehr an jene, die den Okeanos den Urquell aller Dinge oder eben diesen

mit der ihm zugesellten Wassergöttin Tethys das Elternpaar nennen, welchem alle Götter entsprungen sind[1]. Hier berühren sich die Nachklänge des uranfänglichen Fetischismus mit den Vorläufern der positiven Naturwissenschaft. Allein nicht nur ward jenen Vorstellungen jetzt jede mythische Hülle abgestreift, sie selbst wurden mit unerbittlicher Folgerichtigkeit weiter- und bis zu ihren letzten Konsequenzen fortgebildet. Zwei Hauptgedanken der modernen Chemie treten in Sicht, bedeutsam an sich, doppelt bedeutsam in ihrer Vereinigung: das Dasein von Grundstoffen und die Unzerstörbarkeit des Stoffes. Zum Glauben an die letztere führte eine doppelte Reihe von Erwägungen. Konnte der Stoff, wie der Kreislauf des organischen Lebens dies zeigte, aus so mannigfachen Wandlungen unversehrt hervorgehen, wie nahe lag da der Gedanke, daß er überhaupt unverwüstlich und seine Vernichtung stets nur eine scheinbare sei! Andererseits wies die geschärfte Beobachtung auch bei solchen Prozessen, die einer eigentlichen Vernichtung am meisten zu gleichen schienen, wie bei dem Auftrocknen erhitzten Wassers oder bei dem Verbrennen fester Körper, Reste und Rückstände in der Gestalt von Wasserdunst, von Rauch und Asche auf, welche die Vermutung aufkommen ließen, daß eine eigentliche Zerstörung, eine Verwandlung des Stoffes in Nichts auch in diesen Fällen nicht statthabe. Begegnet uns hier eine geniale Vorwegnahme moderner Lehren, deren volle Wahrheit erst die großen Chemiker des achtzehnten Jahrhunderts, allen voran Lavoisier, mit der Wage in der Hand erhärtet haben, so überflog an einem anderen Punkte die Spekulation der jonischen „Physiologen" die Ergebnisse der heutigen Wissenschaft. Ihr kühner Gedankenflug machte nicht bei der Annahme einer Vielzahl unzerstörbarer Grundstoffe Halt; er kam erst bei der Vorstellung zur Ruhe, daß alle stoffliche Vielheit aus einem einzigen Grund- oder Urstoffe hervorgehe. Hier war — so darf man füglich sagen — die Unerfahrenheit die Mutter der Weisheit. Der einmal geweckte Drang nach Vereinfachung glich einem in Bewegung geratenen Steine, der unaufhaltsam fortrollt, bis er auf ein Hindernis trifft. Er schritt von der endlosen Fülle zur begrenzten Mehrzahl, von dieser zur Einzahl vor; er ward auf seinem Wege nicht durch unbequeme Tatsachen gehemmt, die ihm Schranken setzen und ein gebieterisches Halt zurufen konnten. Und so war der ungestüme Kindersinn jener Frühzeit zu einer Einsicht gelangt, die jetzt wieder nach Überwindung zahlloser Schwierigkeiten der gereiften und geläuterten Wissenschaft aufzudämmern beginnt. Hegen doch die vorgeschrittensten unter den Naturforschern unserer Tage wieder den Glauben, daß jene siebenzig und etliche Elemente, welche die heutige Chemie tatsächlich kennt, nicht die endgültigen

Ergebnisse der Scheidekunst, sondern nur zeitweilige Haltepunkte auf dem Wege der fortschreitenden Zerlegung der Stoffwelt darstellen[1].

2. Als der „Ahnherr" dieser ganzen Richtung wird Thales von Milet genannt[2]. Dieser außerordentliche Mann war das Produkt einer Rassenkreuzung; griechisches, karisches und phönizisches Blut floß in seinen Adern. Ihm war demgemäß die volle Vielseitigkeit des jonischen Wesens eigen, und das Bild, das die Überlieferung von ihm entwirft, schillert in den verschiedenartigsten Farben. Bald gilt er ihr als der Typus des weltfremden, ganz in seine Forschung versunkenen Weisen, der in einen Brunnen stürzt, während er die Sterne des Himmels betrachtet; ein andermal läßt sie ihn seine Kenntnisse zu Zwecken persönlichen Gewinns verwerten; wieder ein andermal seinen Volksgenossen, den kleinasiatischen Joniern, einen erstaunlich staatsklugen und weitschauenden Rat erteilen, der auf nichts Geringeres abzielt, als auf die Schaffung einer den Griechen jener Zeit völlig unbekannten Einrichtung, nämlich eines ganz eigentlichen Bundesstaates. Er war ohne Zweifel zugleich Kaufmann, Staatsmann, Ingenieur, Mathematiker und Astronom. Seine reiche Bildung hatte er auf weiten Reisen erworben, die ihn nach Ägypten geführt haben, wo er auch dem Problem der Nilschwelle sein Nachdenken widmete. Die schwerfällige, stets nur auf die Lösung einzelner Probleme gerichtete Reißkunst der Ägypter hat er zuerst zur deduktiven, auf allgemeinen Sätzen beruhenden eigentlichen Geometrie erhoben. Einige der elementarsten Theoreme dieser Wissenschaft tragen noch heute seinen Namen. Nicht unglaubhaft klingt die Nachricht, daß er seinen ägyptischen Lehrmeistern die von ihnen vergeblich gesuchte Methode an die Hand gab, die Höhe der himmelragenden Wunderwerke ihrer Heimat, der Pyramiden, zu messen. Er wies sie darauf hin, daß zu jener Tageszeit, zu welcher der Schatten eines Menschen oder eines anderen leicht meßbaren Gegenstandes seiner wirklichen Größe gleichkommt, auch der Schatten der Pyramiden nicht länger und nicht kürzer sein kann als deren wirkliche Höhe. Der babylonischen Wissenschaft (mit deren Elementen er in Sardes vertraut werden mochte)[3] entlehnte er das Gesetz der periodischen Wiederkehr der Verfinsterungen, welches ihn in den Stand setzte, die totale Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 zum höchsten Erstaunen seiner Landsleute vorherzusagen. Denn unmöglich kann er, dessen Vorstellung von der Gestalt der Erde noch eine kindlich naive war — hielt er sie doch für eine flache Scheibe, die auf Wasser ruht —, solch eine Einsicht auf theoretischem Wege gewonnen haben[4]. Auch seine Witterungs-

prognosen, die er geschäftlichen Zwecken dienstbar machte und die es ihm ermöglichten, eine ungewöhnlich reiche Olivenernte vorherzusehen und durch die Pachtung zahlreicher Ölpressen zu seinem Vorteil auszubeuten, stammen wahrscheinlich aus derselben Quelle[1]. Die astronomischen Kenntnisse, die er erwarb, kamen der Schiffahrt seiner Heimat zugute, deren Bürger damals Seefahrt und Handel in weiterem Umfange als alle anderen Griechen betrieben. Er verwies sie auf den kleinen Bären, als das Sternbild, welches den reinen Norden am genauesten bezeichnet. Ob er Bücher geschrieben hat, steht dahin; schwerlich hat er seine Lehre vom Urstoff auf diesem Wege bekanntgemacht. Denn Aristoteles kennt sie zwar, nicht aber ihre Begründung, und spricht von dieser im Ton unsicheren Mutmaßens[2]. Weil die Nahrung von Pflanzen und Tieren feucht sei und somit auch die Lebenswärme dem Feuchten entspringe, und ferner weil auch der pflanzliche und tierische Same diese Beschaffenheit habe — darum, so meint Aristoteles, dürfte Thales das Wasser, als das Prinzip alles Feuchten, für den Urstoff erklärt haben[3]. Ob diese Erwägungen ihn in Wahrheit beeinflußt haben, oder ob und inwieweit er von älteren Spekulationen, einheimischen wie fremden, abhängig war, ist uns zurzeit mindestens ebeso unklar wie sein Verhältnis zu den göttlichen Dingen[4].

Die Urstofflehre erlaubte und forderte eine dreifache Fortbildung. Die Stelle, welche Thales dem Wasser in der Stufenreihe der Stoffe anwies, konnte nicht unangefochten bleiben. Es konnte nicht fehlen, daß auch anderen der weitverbreitetsten wirklichen oder vermeintlichen Stoffe, zumal dem flüchtigsten und dem gewaltigsten derselben (der Luft und dem Feuer) Anwälte erstanden, welche den dem flüssigen Element zuerkannten Vorrang bestritten. Ferner mußte sich dem Tiefblick eines genialen Geistes der Gedanke aufdrängen, daß die uranfängliche Form des Stoffes eher hinter und jenseits der gegenwärtig wahrnehmbaren Artungen desselben als im Kreise dieser selbst zu suchen sei. Endlich war in der Urstofftheorie ein Keim von Skepsis enthalten, der früher oder später seine volle Entfaltung finden mußte. Denn wenn die Lehre für Thales vielleicht noch nicht mehr besagte, als daß alle Dinge aus dem Urwasser hervorgehen und wieder in dasselbe zurückkehren, so mußte sie doch unfehlbar allmählich die Bedeutung gewinnen, daß nur die Urform des Stoffes die wahre und wirkliche, alle anderen aber bloße täuschende Sinnenbilder seien. Und sobald man .einmal annahm, daß z. B. Eisen oder Holz in Wahrheit nicht dies, sondern Wasser oder Luft seien, wie sollte der also geweckte Zweifel an der Gültigkeit des Sinnenzeugnisses an dieser Stelle haltmachen?

3. Den zweiten dieser Gedankenwege hat Anaximandros (geb. 610) betreten[1]. Der Sohn des Praxiades, ein Milesier gleich Thales und diesem wahrscheinlich als Freund und Jünger nahestehend, kann als der eigentliche Schöpfer der griechischen und somit der abendländischen Naturwissenschaft gelten. Er zuerst hat den Versuch gewagt, den ungeheuren Fragen nach der Entstehung des Weltalls, der Erde und seiner Bewohner auf wissenschaftlichem Wege nahezutreten. Gewaltig war in ihm der Sinn für Identität, die Fähigkeit, tiefverborgene Analogien zu erkennen, und mächtig das Bestreben, aus dem Augen- und Sinnfälligen das der Wahrnehmung Entrückte zu erschließen. So kindlich manche seiner tappenden und tastenden Versuche sind, so ehrfurchtgebietend steht er vor uns da als ein Bahnbrecher und Pfadfinder, dessen Gedankengänge wir leider vielfach nur aus dürftigen und abgerissenen, zum Teil auch widerspruchsvollen Berichten zu folgern vermögen. Seine Schrift: „Über die Natur" — die erste bereits in Prosa abgefaßte Darlegung wissenschaftlicher Lehren, welche die griechische Literatur besaß und, ach, nur allzufrüh verlor — war die reife Frucht eines von tiefem Nachdenken erfüllten, zum Teil auch den Staatsgeschäften gewidmeten Lebens. Erst kurz vor seinem Tode, im Alter von dreiundsechzig Jahren (547) entschloß er sich zur Veröffentlichung jenes Werkes, aus welchem nur wenige Zeilen und kein einziger abgeschlossener Satz auf uns gekommen sind. Mannigfach und im höchsten Grade verdienstvoll waren die Vorarbeiten, die er durch jene letzte Leistung gekrönt hat. Er zuerst hat den Griechen eine Erdtafel und eine Himmelskugel geschenkt. Mit der Anfertigung der ersteren zog er, dessen Name nicht unter jenen der Forschungsreisenden glänzt, die Summe aus all den Nachrichten, welche in seiner jonischen Heimat, dem Ausgangspunkt zahlreicher, bis an die Grenzen der damals bekannten Welt reichender Land- und Seefahrten, in größerer Fülle als in jedem anderen Teile Griechenlands zusammenströmten. Landkarten wurden auch im alten Ägypten angefertigt, aber sie beschränkten sich auf die graphische Wiedergabe einzelner Bezirke[2]; der umfassende Gedanke einer Erdkarte war den Bewohnern des Niltals fremd geblieben, gleichwie es ihnen, die weder weite Seereisen unternahmen noch entlegene Pflanzstädte besaßen, an dem hierzu erforderlichen Material gebrach. Als ein charakteristischer Zug der anaximandrischen Erdtafel wird uns die Annahme eines rings von Land umschlossenen Meerbeckens und eines wieder das Land umgürtenden äußeren Meeres genannt. Von Hilfsmitteln der mathematisch-geographischen und der astronomischen Forschung hat der Vater der wissenschaftlichen Erdkunde ohne Zweifel den von den Babyloniern er-

fundenen Gnomon („Weiser") gekannt — einen Stift, der auf einer horizontalen Unterlage ruht, und dessen zu verschiedenen Tages- und Jahreszeiten wechselnde Schattenlänge und -richtung zur Bestimmung des wahren Mittags jeder beliebigen Örtlichkeit, desgleichen zur Ermittelung der vier Kardinalpunkte und der beiden Sonnensolstitien ausreicht. Solch einen Gnomon soll unser Melesier nach der Überlieferung, die freilich einmal seinen, ein andermal den Namen seines Nachfolgers Anaximenes nennt, zu Sparta aufgestellt haben[1]. Als Urheber neuer mathematischer Sätze kennt ihn die Geschichte der Wissenschaft nicht, während ihm allerdings eine zusammenfassende Darstellung geometrischer Lehren zugeschrieben wird. Jedenfalls fehlte es ihm nicht an mathematischer Schulung, wie dies seine — für uns freilich zurzeit nicht völlig sicher verständlichen — Angaben über die Größe der Himmelskörper beweisen[2]. Als Astronom hat Anaximander zuerst mit den kindlichen Vorstellungen der Urzeit nahezu vollständig gebrochen. Die Erde gilt ihm zwar noch nicht als Kugel, aber ebensowenig als flache, auf einer Unterlage ruhende und von dem Himmelsgewölbe wie von einer Glocke bedeckte Scheibe. Die Sonne ließ er nicht mehr allabendlich in den die Erde umkreisenden Okeanos versinken und auf diesem Wege vom Westen zum Osten gelangen. Sollte eine stetige und regelmäßige Bewegung die Tatsache erklären, daß die Sonne und die übrigen Gestirne am Osthimmel auftauchen, nachdem sie am Westhimmel untergegangen waren, so blieb nichts übrig, als sie unterhalb der Erde die Kreisbewegung fortsetzen zu lassen, welche sie oberhalb des Horizontes vor unseren Augen vollziehen. Unterstützt ward diese Annahme durch die Wahrnehmung, daß die dem Pol benachbarten Sternbilder niemals untergehen, sondern eine Kreisbewegung beschreiben. Somit mußte die himmlische Halbkugel, die wir sehen, in Wahrheit die Hälfte einer vollständigen Kugel ausmachen. Dem Himmelszelt, das sich über unseren Häuptern wölbt, ward ein zweites unter unseren Füßen gegenübergestellt. Der Erde ward die in endlose Tiefen reichende Unterlage, auf der sie hatte ruhen sollen, geraubt; sie mußte frei im Raume schweben. Statt als flache Scheibe wurde sie als ein Säulenstück oder ein Zylinder gedacht, der nur dann ein sicheres Gleichgewicht besitzen konnte, wenn der Durchmesser seiner Grundfläche beträchtlich größer war als seine Höhe. Das Verhältnis von 3 : 1 war eine diesem Zweck entsprechende Annahme, welche sich dem alten Denker wahrscheinlich durch ihre Einfachheit empfahl. Den Schwebezustand der tamburinförmigen Erde aber suchte er durch ein gar wundersam klingendes Räsonnement zu begründen: es sei der gleiche Abstand des Erdkörpers von allen Teilen der Himmels-

kugel, der ihr ruhiges Beharren bewirke. Darin liegt einerseits, daß die Schwere für ihn nicht mit einem Zuge nach unten identisch sein konnte. Andererseits läßt die Form des Schlusses unseren Milesier als den ersten Vorläufer jener Metaphysiker erscheinen, welche das Gesetz der Trägheit statt auf Erfahrung lieber auf aprioristische Gründe zu stützen vorzogen. „Ein ruhender Körper“ — so sagt man — „kann nicht in Bewegung geraten, wenn nicht irgendeine äußere Ursache auf ihn einwirkt; denn wenn er es täte, so müßte er sich entweder nach oben oder nach unten, nach vorn oder nach rückwärts usw. bewegen[1].“ Da aber kein Grund vorhanden sei, warum er das eine eher als das andere tun sollte, so könne er sich überhaupt nicht bewegen. So hat denn auch schon Aristoteles, der jenes Argument des alten Denkers zugleich geistreich und irrig nennt, die ruhende Erde des Anaximander mit einem Hungernden verglichen, der verderben müsse, weil er keinen Grund habe, eher nach den rechts als nach den links, nach den vor ihm als nach den hinter ihm in gleicher Entfernung liegenden Speisen zu langen. Doch nunmehr tut es not, den anaximandrischen Versuch einer Kosmogonie ins Auge zu fassen.

Wir haben bereits anläßlich der hesiodischen Theogonie die uralte Lehre von einem anfänglichen chaotischen Zustand des Weltganzen kennengelernt. Dort ward darauf hingewiesen, daß die Vorstellung eines Chaos durch die grenzenlose Erweiterung der Leere zustande kam, die zwischen Himmel und Erde gähnt. Zugleich mußten wir bemerken, daß jene primitiven Denker hierbei von den drei Dimensionen des Raumes nur eine, die Höhe oder Tiefe, ins Auge faßten, unbekümmert darum, welche Bewandtnis es mit der Länge und Breite habe. Konsequent fortgebildet mußte derselbe Gedanke an die Stelle eines klaffenden Spalts den nach allen Richtungen unbegrenzten Raum setzen, und diesen, von Stoff erfüllt, stellte Anaximander in Wahrheit an den Anfang alles Werdens. Welcher aber war dieser schrankenlos ausgedehnte Urstoff? Keiner — so könnten wir antworten — von den Stoffen, die wir kennen[2]. Denn diese, die unablässig ineinander über- und wieder auseinander hervorgehen, erschienen ihm als gewissermaßen gleichwertige und gleichberechtigte Faktoren, wenigstens insoweit, daß keiner von ihnen die Stelle eines Urahns oder Erzeugers aller übrigen beanspruchen konnte. Das Urwasser des Thales vor allem erwies sich als völlig ungeeignet, diese Rolle zu spielen. Setzt sein Dasein doch bereits Wärme, d. h. nach der Denkweise jenes Zeitalters Wärmestoff oder Feuer voraus. Denn Festes wird in Flüssiges durch Schmelzung verwandelt, d. h. durch Erhitzung oder durch Zufuhr von Feuerstoff. Auch das Luftartige,

der Wasserdunst z. B., wird durch die Einwirkung des Feuers auf das Flüssige erzeugt. Somit konnte an der Spitze aller Einzelbildungen nur das Feste und das Feurige zu stehen scheinen. Der zwischen ihnen obwaltende Gegensatz aber ließ sie als ein Paar gelten, dessen einander wechselseitig ergänzende Glieder gleichzeitig ins Dasein treten sollten. So ließ denn Anaximander in der Tat diese als „das Kalte“ und „das Warme“ durch eine „Aussonderung“ aus der anfänglichen, alle stofflichen Besonderheiten in sich fassenden Urmaterie hervorgehen. Wie er aber des weiteren die endlose Fülle der Einzelstoffe entstanden dachte, ist uns unbekannt. Doch darf man vermuten, daß eine fortschreitende „Aussonderung“ aus den Grundformen der Materie den soeben geschilderten Vorgang fortzusetzen bestimmt war[1]. Doch dem sei, wie ihm wolle: jedenfalls lagerten sich die von einer Wirbelbewegung ergriffenen Stoffe in dem Verhältnis ihrer Schwere und Dichte um- und übereinander. Den innersten Kern bildete die Erde, ihre Oberfläche war von Wasser bedeckt, dieses umgab eine Luftschicht, und diese wieder ward, wie „der Baum von der Rinde“, von einem Feuerkreis umschlossen[2]. Hier drängte sich dem systematischen Geist des Milesiers ein zwiefaches Problem auf. Die Erde macht noch heute den Kern dieses Baues, die Luft seine äußere Umhüllung aus. Das Wasser aber bildet nicht mehr eine gleichmäßige Decke der Erde, das Feuer ist nur mehr an einzelnen, wenn auch zahlreichen Punkten des Himmels sichtbar. Woher stammt — so fragte er sich — diese Störung der vorausgesetzten gleichmäßigen Urausteilung der Stoffe? Er beantwortete die Frage wie folgt. Das gegenwärtig vorhandene Meer ist nur mehr ein Rest der ursprünglichen Wasserdecke; die durch die Sonnenwärme bewirkte Verdunstung hat im Laufe der Zeit den Umfang des Meeres eingeschränkt. Eine Stütze dieser Annahme lieferten geologische Beobachtungen, die ein Zurückweichen der See an vielen Punkten des mittelländischen Beckens in der Tat erkennen ließen[3]. Mochte es die Wahrnehmung von Deltabildungen, mochte es die Auffindung von Seemuscheln auf trockenem Lande sein: Anaximander zog jedenfalls aus derartigen Vorkommnissen die weittragendsten, seine Lehre stützenden Schlüsse. Der Feuerkreis aber sollte einst, wohl im Fortgang jener Wirbelbewegung, geborsten sein. Dieselbe Kraft riß nach seiner Meinung auch Luftmassen mit sich fort, die hierdurch verdichtet wurden und die Feuermassen umschlossen[4]. Die also entstandenen, Feuer bergenden Lufthülsen dachte er sich in Gestalt von Rädern. An diesen waren der Mündung eines Blasebalgs ähnliche Öffnungen angebracht, aus welchen fortwährend Feuer hervorströmt. Wie gelangte er zu dieser Vorstellung? Die Antwort darf wohl also lauten: Sonne, Mond und

Sterne kreisen um die Erde; Feuermassen aber, die im Weltraum regelmäßig umlaufen, entsprachen keiner bekannten Analogie, während die Umdrehung von Rädern eine Sache alltäglicher Wahrnehmung war. Hierdurch traten konkrete Gegenstände an die Stelle abstrakter Bahnen, und das fragliche Problem ward ungemein vereinfacht. Solange die Räder bestanden und der ihnen erteilte Bewegungsanstoß dauerte, war der Umlauf der Gestirne gesichert. Die Verfinsterungen der großen Himmelskörper endlich erklärte er durch Verstopfungen, welche die Mündungen des Mond- und des Sonnenrades gelegentlich erleiden.

Auch das Rätsel der organischen Schöpfung hat den auskunftreichen Geist des Milesiers beschäftigt[1]. Die ersten Tiere sollen aus dem Meeresschlamm entstanden sein — wohl hauptsächlich darum, weil der Tierleib aus festen und flüssigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, weshalb schon im homerischen Zeitalter, wie wir sahen, Wasser und Erde als seine Elemente gegolten haben. Doch mag auch der Reichtum der See an Lebewesen aller Art, desgleichen die Auffindung der Überreste vorweltlicher Seetiere diese Annahme begünstigt haben. Ferner hat Anaximander jenen Urtieren stachelige Rinden geliehen, welche sie bei dem Übergange von der See zum Lande abwarfen — eine Hypothese, auf welche ihn die Metamorphose, die manche Insektenlarven erleiden, geführt haben mag. Es ist kaum zweifelhaft, daß er in den Nachkommen jener Wassertiere die Vorfahren der Landtiere erblickt hat, und ihm somit eine Ahnung der modernen Deszendenztheorie nicht völlig fremd war. Genauer hat er sich über den Ursprung des Menschengeschlechtes ausgesprochen. Die ersten Menschen nach Art der Mythologen ohne weiteres der Erde entsprießen zu lassen, daran hinderte ihn, wie wir erfahren, insbesondere die nachfolgende Erwägung. Der hilflose, mehr als jedes andere Wesen andauernder Pflege bedürftige menschliche Säugling hätte sein Leben — auf natürlichem Wege mindestens — nicht zu fristen vermocht. Darum suchte er nach Analogien, welche dieses Rätsel zu lösen geeignet waren. Er fand eine solche in dem volkstümlichen Glauben, daß die Haifische die aus ihren Eiern gekrochenen Jungen verschlucken, von neuem ausspeien, wieder in sich aufnehmen und diesen Vorgang solange wiederholen, bis das junge Tier die zur Fortführung eines selbständigen Daseins erforderliche Stärke gewonnen hat. In ähnlicher Weise sollten die Ahnherren des Menschengeschlechtes im Innern von Fischleibern entstanden sein und dieselben in gereifter Kraft verlassen haben. Ob der Glaube der Babylonier an das einstige Dasein von Fischmenschen unsern Weisen beeinflußt hat, ist eine zurzeit wenigstens nicht lösbare Frage[2].

Doch wie immer Anaximander das Entstehen der einzelnen Welten,

der einzelnen Stoff-Formen, der einzelnen Wesen und Dinge zu erklären versucht haben mag: Eines stand ihm unerschütterlich fest; daß nämlich alles Entstandene dem Untergang geweiht sei. Als „unentstanden und unvergänglich“ galt ihm allein der Urstoff, aus dem alles hervorgegangen und in den alles zurückzukehren bestimmt sei. Auch erfüllte ihn diese Überzeugung mit einer Befriedigung, die wir eine sittlich-religiöse nennen dürfen. Jede Sonderexistenz erschien ihm als ein Unrecht, als eine Usurpation, für welche die sich wechselseitig verdrängenden und vertilgenden Wesen „Buße und Strafe erleiden müssen nach der Ordnung der Zeit“, Die Zerstörbarkeit der Einzeldinge, die Hinfälligkeit und Sterblichkeit der Lebewesen, der Kreislauf des Stoffes erweiterte sich in seinem Geiste zur Anschauung einer allumfassenden Naturordnung, welche ihm zugleich als eine allumfassende Rechtsordnung gegolten hat. Alles was besteht, so konnte er mit Mephistopheles ausrufen, ist wert, daß es zugrunde geht. Als „göttlich“ erschien ihm einzig der anfanglose, kraftbegabte Stoff, der allein „unsterblich und nicht alternd” ist. Als zwar göttliche, aber weil entstandene darum auch vergängliche Wesen, gleichsam als Götter zweiter Ordnung galten ihm die einzelnen Welten oder Himmel, die jedenfalls nacheinander, vielleicht auch nebeneinander einen langdauernden, aber immer nur zeitweiligen Bestand gewinnen[1]. Durch welche Prozesse sie immer wieder in den Mutterschoß der Urmaterie zurücksinken, wird uns nicht gesagt; vermuten aber darf man, daß gleichwie „Aussonderungen“ aus dem Urwesen sie ins Dasein gerufen haben, so die Mischungen und Verbindungen der Stoffe es sind, welche im Laufe langer Weltperioden jedem Sonderdasein ein Ziel setzen und allmählich wieder alles in die ungeschiedene Einheit des ursprünglichen Allwesens zurückführen, freilich nur damit dieses seine unerschöpfliche Lebenskraft in immer neuen Bildungen bewähre, seine unüberwindliche Obmacht in immer neuen Zerstörungen betätige.

4. Der dritte der großen Milesier, Anaximenes, der Sohn des Eurystratos (gestorben zwischen 528 und 524), hat seine Schritte wieder in die von Thales eröffnete Bahn zurückgelenkt[2]. Statt des Wassers ist es die Luft, die jetzt für das Urprinzip erklärt wird, der alles entstammt „was da war, was da ist und was sein wird“[3], und die so ganz und gar die Erbschaft des verdrängten Herrschers übernimmt, daß nunmehr sie es ist, welche der wieder als flache Scheibe gedachten Erde zur Unterlage dienen soll. Die Bevorzugung, welche Anaximenes der Luft angedeihen ließ, ist nicht eben schwer erklärlich. Ihre größere Beweglichkeit und ihre größere Ausbreitung war es augenscheinlich, die ihr den Vorrang vor

dem flüssigen Element zu sichern schien. Die erste dieser Eigenschaften wird von Anaximenes selbst in dem einzigen Bruchstück, das wir von seiner — „in einfacher, ungekünstelter" Prosa abgefaßten — Schrift besitzen, ausdrücklich betont. Und da der Stoff nach der gemeinsamen Lehre all dieser Denker, der sogenannten jonischen Physiologen, die Ursache seiner Bewegung in sich selbst trägt, was war da natürlicher, als daß der beweglicheren Form desselben, eben jener, welche im organischen Leben als die Trägerin der Lebens- und Seelenkraft galt (man denke an Psyche = Hauch), der oberste Rang zugesprochen wurde? Hat doch unser Philosoph den den Tier- und Menschenleib angeblich zusammenhaltenden Lebenshauch selbst mit der die Welt zu einer Einheit zusammenschließenden Luft verglichen[1]. Und was ihre Ausbreitung anlangt, so konnten Erde, Wasser und Feuer gleichsam als Inseln in dem sie rings umflutenden Ozean der Luft, der „allverbreiteten", erscheinen, die überdies in alle Poren und Zwischenräume der übrigen Stoffe eindringt und alle Teilchen derselben umspült. Seinem Vorgänger gleich schrieb er dem Urstoff unbegrenzte Ausdehnung und unablässige Bewegung zu; die übrigen Stoff-Formen aber ließ er aus ihm durch einen Vorgang entstehen, welchen er nicht der spekulativen Phantasie, sondern der realen Beobachtung entnahm. Er hat — und dies bildet seinen unvergänglichen Ruhmestitel — zuerst eine „wahre Ursache", eine *vera causa* im Sinne Newtons für den letzten Grund aller stofflichen Veränderung erklärt. Nicht mehr tritt bei ihm wie bei Anaximander das „Warme" und das „Kalte" durch den rätselhaften Prozeß der „Aussonderung" aus dem Urstoffe hervor, sondern die Verdichtung und die Verdünnung, also verschiedene Arten der Lagerung sind es, welche den verschiedenen Stoff-Formen ihr Sondergepräge verleihen. In dem Zustand gleichmäßigster Verteilung, gewissermaßen in ihrem Normalzustand, sei die Luft unsichtbar, in ihrer feinsten Verteilung werde sie zu Feuer, bei fortschreitender Verdichtung hingegen gehe sie in den flüssigen und schließlich in den festen Zustand über. Alle Stoffe, dies liegt in dem Wortlaut jenes Fragmentes, sind an sich fähig, in jeden der Aggregatzustände überführt zu werden, mag uns dies bisher gelungen sein oder nicht[2]. Die Größe dieser wissenschaftlichen Errungenschaft wird jedem einleuchten, der sich erinnert, daß dieselbe erst vor hundert Jahren, nicht ohne schwere Kämpfe, zum Gemeingut auch nur der vorgeschrittensten Forscher geworden ist. Und ferner: wären unsere Sinne fein genug — dies darf man zwischen den Zeilen lesen —, so würden wir in all diesen Wandlungen dieselben Stoffteilchen, bald näher aneinander tretend, bald weiter

auseinander gerückt erkennen. So bezeichnet die Lehre des Anaximenes eine Vorstufe der Atomistik, demnach jener Auffassung der Stoffwelt, welche, sie mag nun die letzte Wahrheit enthalten oder nicht, jedenfalls bis auf unsere Tage ein Denkbehelf von unerschöpflicher Ergiebigkeit gewesen ist. Wenig verschlägt es neben diesen unsterblichen Verdiensten, daß Anaximenes seine Theorie auch auf kläglich mißdeutete Versuche zu stützen bemüht war. So glaubte er eine Bekräftigung seiner Grundlehre darin zu erblicken, daß der den verengten Lippen entfahrende Luftstrom kalt, der der weit geöffneten Mundhöhle entströmende Hauch aber warm ist[1].

Angesichts des ungeheuren Fortschrittes, welchen die Stofflehre durch die allumfassende Induktion des Anaximenes erfahren hat, erwartet man zunächst, einer ähnlichen Vervollkommnung auch der astronomischen Lehren zu begegnen. Allein diese Erwartung wird getäuscht. Es tritt uns hier zum erstenmal das Schauspiel entgegen, welches die Geschichte der Wissenschaften uns immer und immer wieder vor Augen führt. Die induktive und die deduktive Forschung stehen zwar nicht, wie zumal Buckles Darstellung in neuester Zeit viele glauben ließ, in einem prinzipiellen Gegensatz; allein die vornehmsten Träger der einen dieser Forschungsrichtungen entbehren oft in auffälligem Maße der zulänglichen Begabung für die andere. Auch boten die weit ausgreifenden Schlüsse, die verwegenen Gedankenkonstruktionen eines Anaximander seinem nüchterneren, am Boden der Tatsachen fester haftenden Nachfolger gar viele leicht zu erspähende Blößen. Dieser war scharfsichtig genug, um sich bei einer kindlichen Hilfshypothese, wie es die Erklärung der Verfinsterungen durch zeitweilige Verstopfungen des Sonnen- und Mondrades ist, nicht zu beruhigen; allein er war auch nicht weitsichtig genug, um die kühne Vorwegnahme der Attraktionslehre, welche den Schwebezustand der Erde rechtfertigen sollte, in ihrer Berechtigung zu erkennen und weiter zu bilden. So wirkten die Mängel und die Vorzüge seines kritisch prüfenden, aber mit geringerer konstruktiver Phantasie begabten Geistes zusammen, um ihn von der durch seinen Vorgänger erreichten Höhe wieder um einige Schritte herabzuführen. Der Rückkehr zu der primitiven Vorstellung von der Erde als einer auf einer Unterlage ruhenden Platte haben wir bereits gedacht. Damit hängt es zusammen, daß die Sonne sich des Nachts nicht unter der Erde, sondern nur seitlich, „wie die Mütze um den Kopf", um sie bewegen sollte. Ihre Unsichtbarkeit während der Nachtstunden aber ward durch die Voraussetzung im Norden gelegener, sie verdeckender Berge oder durch die Annahme erklärt, daß sie sich nächtens weiter als tagsüber von der Erde entferne[2].

Die Einzelheiten seiner ziemlich rohen Gestirnlehre sollen uns nicht verweilen. Als ein Lichtpunkt derselben sei die Behauptung vermerkt, daß die leuchtenden Gestirne von dunkeln erdartigen Körpern begleitet werden, eine Behauptung, die augenscheinlich das Eintreten der Verfinsterungen durch Verdeckungen — also grundsätzlich richtig — erklären sollte. Unter seinen Versuchen, meteorologische und andere Naturerscheinungen (den Schnee, den Hagel, den Blitz, den Regenbogen, die Erdbeben und auch das Meerleuchten) zu ergründen, überraschen uns einige, vor allem die Erklärungen des Schnees und des Hagels, durch ihre teils annähernde, teils vollständige Richtigkeit, andere sind zwar grundfalsch, aber zugleich höchst geistreich und von großer prinzipieller Bedeutung[1]. Das Räsonnement, welches seiner Erklärung des Meerleuchtens zugrunde liegt, dürfen wir also ergänzen. Wenn die Luft im Zustande feinster Verteilung zu Feuer wird und somit brennt und leuchtet, so werden ihr diese Eigenschaften nicht erst in jenem Verteilungszustand gleichsam anfliegen, sondern ihr überhaupt innewohnen und unter günstigen Umständen auch sonst erkennbar werden. Nun wird auch die an sich geringe Leuchtkraft eines Körpers wahrnehmbar, wenn er sich von einem ungewöhnlich dunklen Hintergrund abhebt. Einen solchen bildet zur Nachtzeit die Wassermasse des Meeres, und diese Folie bewirkt es, daß die Luftlamellen, welche in die durch Ruderschläge geschaffenen Lücken der Meereswogen eindringen, hell und leuchtend erscheinen. Hier dämmert zum erstenmal der Gedanke auf, daß die Eigenschaften der Körper nicht sprunghaft wechseln — ein Gedanke, den wir später mit äußerster Strenge festgehalten und (als qualitative Konstanz des Stoffes) von den jüngeren Naturphilosophen durchweg werden behauptet sehen. Mit Anaximander endlich stimmt Anaximenes in der Annahme von Weltperioden und von gleichsam sekundären, d. h. aus dem „göttlichen" Urstoff entstandenen und daher wohl auch vergänglichen Göttern überein[2].

5. Fern vom lärmenden Marktgewühl und den dröhnenden Werften Milets, im Schatten eines Heiligtums ist die Lehre des Herakleitos erwachsen[3]. Es ist dies der erste nicht rechnende, nicht messende, nicht zeichnende und nicht hantierende Weltweise, dem unsere Umschau begegnet, — ein spekulativer Kopf, dessen wunderbar zu nennende Geistesfülle uns noch heute labt und nährt, zugleich auch ein bloßer Philosoph im minder erfreulichen Sinne des Wortes, das heißt ein Mann, der in keinem Fache Meister ist und über alle Meister zu Gericht sitzt. Zahlreiche Überreste seines tiefsinnigen, in gleichnisreicher und nicht durch-

weg ungekünstelter Sprache verfaßten Werkes und wenige, aber bedeutsame Lebensnachrichten bringen uns die imponierende Gestalt des „Dunklen“ näher als die irgendeines seiner philosophierenden Vorgänger und Zeitgenossen. Frühzeitig freilich war auch die Sage geschäftig, ihre Fäden um das Haupt des „weinenden“ Philosophen zu spinnen. Sein Geburts- und Todesjahr sind uns unbekannt; seine „Blüte“ ward um die neunundsechzigste Olympiade (504—501 v. Chr. G.) angesetzt, wahrscheinlich auf Grund eines zeitlich bestimmbaren Ereignisses, an welchem er beteiligt war. Denn der Nachkomme der Stadtkönige von Ephesos, der selbst auf das Amt des Priesterkönigs Anspruch hatte, darauf jedoch seinem Bruder zuliebe verzichtete, griff ohne Zweifel mehrfach in die Geschicke seiner Heimat tätig ein, wie er denn den Stadtfürsten Melankomas zur Niederlegung seiner Herrschaft bewogen haben soll[1]. Die Abfassung seines Werkes aber kann wegen der politischen Verhältnisse, die es voraussetzt, kaum vor 478 erfolgt sein.

Einsamkeit und Naturschönheit waren die Musen Heraklits. Der stolze, von unbändigem Selbstvertrauen erfüllte Mann war zu keines Meisters Füßen gesessen. Allein wenn der sinnende Knabe auf den zauberisch schönen, von beinahe tropisch üppigem Pflanzenwuchs bedeckten Höhen umherschweifte, die seine Vaterstadt umkränzen[2], da stahl sich manch eine Ahnung des All-Lebens und der in ihm waltenden Gesetze in seine wissensdurstige Seele. Die großen Dichter seines Volkes hatten seine kindliche Phantasie genährt und mit prächtigen Bildern ausgestattet, aber seinem reif gewordenen Sinne boten sie kein dauerndes Genügen. Denn schon war, vornehmlich durch Xenophanes, der Zweifel an der Wirklichkeit der mythischen Gebilde geweckt, schon war ein höheres Ideal in empfängliche Seelen gesenkt worden, hinter welchem die in menschliche Lüste und Leidenschaften getauchten homerischen Götter weit zurückstanden. Nicht hochgeehrt, nein, „aus den öffentlichen Vorträgen verbannt und mit Ruten gepeitscht“ möchte er den Dichter sehen, der im Verein mit Hesiod (um mit dem Historiker Herodot zu sprechen) den Griechen ihre Götterlehre geschaffen hat. Allen Gestaltungen des Volksglaubens steht er gleich feindselig gegenüber: der Bilderanbetung, die nichts anderes sei, als ob man „mit Mauern schwatzen wollte“, den Sühnopfern, die eine Befleckung durch die andere ersetzen, gleich „als ob jemand, der in Schlamm getreten, sich wieder mit Schlamm abwaschen wollte“, dem „schamlosesten“ Treiben des Dionysoskults nicht weniger als den „unheiligen Weihen“ der Mysterien. Auch das „Vielwissen“ Hesiods — „dem die meisten als ihrem Lehrer folgen“ — schmäht er nicht minder als jenes des philo-

sophierenden Mathematikers Pythagoras, des weltweisen Rhapsoden Xenophanes, des Geschichtsschreibers und Geographen Hekataeos. Er hat von diesen allen gelernt, aber keinem gibt er sich zu eigen. Ein Wort des warmen Lobes hat er nur für die schlichte Lebensweisheit des Bias übrig. Von Anaximander war er nachhaltig beeinflußt worden, und er stattet ihm seinen Dank ab, indem er ihn so wenig als Thales und Anaximenes unter die geschmähten Meister des Vielwissens einreiht, „das den Geist nicht bildet". Alles Beste aber glaubt er sich selbst zu verdanken; denn „so vieler Reden" er „vernommen, keiner ist zu wahrer Einsicht gelangt". Steht er so den Dichtern und Denkern teils mit finsterem Grimme, teils mit kühlem Mißtrauen gegenüber, wie tief muß seine Geringschätzung für die Masse des Volkes sein! Und in der Tat, wie Keulenschläge hageln seine Scheltworte auf diese nieder: „Sie stopfen sich den Wanst wie das Vieh" und „Zehntausende wiegen einen Trefflichen nicht auf". Wie sollte der „Pöbelschmäher"[1] sich um die Gunst der Menge beworben haben und auch nur auf Gemeinverständlichkeit der Darstellung bedacht sein? An wenige Erlesene wendet sich seine Rätselweisheit, unbekümmert um die vielen, welche den Hunden gleichen, die „den anbellen, den sie nicht kennen", oder auch dem Esel, der „Bündel Heu dem Golde vorzieht". Er sieht den Tadel vorher, welcher die orakelhafte Form und den düsteren Inhalt seines Werkes treffen wird; aber er begegnet ihm durch den Hinweis auf die ruhmreichsten Vorbilder. Auch der pythische Gott „sagt nicht aus und verbirgt nicht, sondern er deutet an"; und „die Stimme der Sibylle, die mit rasendem Munde Unfrohes, Ungesalbtes und Ungeschminktes verkündet", dringt durch die Jahrhunderte vermöge des Gottes, der aus ihr redet. Und der späte Lohn genügt ihm vollauf; denn „e i n e s wählen die Trefflichen statt alles andern, nie verlöschenden Nachruhm".

Die Menschenverachtung unseres Weisen fand reiche Nahrung an den staatlichen und sittlichen Zuständen seiner Heimat. Seit mehr als einem halben Jahrhunderte lastete das Fremdjoch auf den kleinasiatischen Griechen. Es war kein übermäßig drückendes; ward doch die Zugehörigkeit zu dem an sich losen Gefüge des persischen Feudalreiches hier vielfach durch einheimische Fürstenhäuser vermittelt. Allein es wäre mit Wunderdingen zugegangen, wenn der Verlust der nationalen Unabhängigkeit nicht ein Sinken des öffentlichen Geistes und ein Überwuchern der Privatinteressen bewirkt hätte. Auch war der Boden für derartige Verfallserscheinungen von langer Hand vorbereitet. Der reichere Lebensgenuß und die verfeinerte Sitte des Orients hatte zugleich mit der Roheit auch die Strenge des alt-

griechischen Wesens gelockert. Was Wunder, daß ein schwarzgallichter Sittenrichter von der Art unseres Weltweisen an seinen Mitbürgern gar viel zu tadeln und sie zur Zeit, da nach dem Sturz der Perserherrschaft die Demokratie emporkam, wenig würdig erachtete, das Szepter zu führen. Jedenfalls stand er in den Parteikämpfen jener Epoche auf der Seite der Aristokraten und verfocht ihre Sache mit einem Ingrimm, der um so bitterer war, je gründlicher er seine Gegner verachten zu dürfen glaubte. Den Höhepunkt seiner Leidenschaft bezeichnet das haßerfüllte Wort: „Die Ephesier täten wohl daran, sich Mann für Mann zu erhenken und ihre Stadt den Unmündigen zu überantworten; haben sie doch den Hermodoros hinausgestoßen . . . indem sie sprachen: »Unter uns soll kein Trefflicher sein; ersteht aber ein solcher, so weile er anderswo und unter anderen.«“ Der hier so warm gepriesene Verbannte hat in weiter Ferne eine neue und ruhmvolle Wirksamkeit gefunden. Sein rechtskundiger Rat ward von den Verfassern der römischen Zwölf-Tafel-Gesetze eingeholt und sein Andenken durch ein Standbild geehrt, welches noch Plinius gesehen hat[1]. Der greise Freund des Hemodoros aber war es müde, das Joch der Volksherrschaft zu tragen; er verließ die durch Unrecht und Willkür befleckte Stadt, zog sich in die Einsamkeit des Waldgebirges zurück und beschloß dort seine Tage, nachdem er die Schriftrolle, welche den Ertrag seiner Lebensarbeit barg, als ein Vermächtnis kommender Zeiten im Artemis-Heiligtum niedergelegt hatte.

Der Vollgenuß des kostbaren Buches war bereits dem Altertum versagt. Es fand darin Unebenheiten und Widersprüche von so starker Art, daß ein Theophrast dieselben nur durch die Annahme gelegentlicher geistiger Trübungen erklären konnte. Aristoteles klagt über die Schwierigkeiten, welche die Entwirrung des Satzbaues dem Leser bereitet, und eine Schar von Kommentatoren, darunter Namen vom besten Klange, war bemüht, das von Dunkelheiten strotzende Werk zu beleuchten. Die auf uns gekommenen Trümmer vermögen wir weder in sicherer Reihenfolge anzuordnen, noch den drei Abschnitten, in die das Werk eingeteilt ward — dem physischen, ethischen und politischen —, mit Gewißheit zuzuweisen[2].

Die große Originalität Heraklits besteht nicht in seiner Urstoff-, ja kaum in seiner Naturlehre überhaupt, sondern darin, daß er zum erstenmal zwischen dem Natur- und dem Geistesleben Fäden spann, die seitdem nicht wieder abgerissen sind, und daß er allumfassende Verallgemeinerungen gewonnen hat, welche die beiden Bereiche menschlicher Erkenntnis wie mit einem ungeheueren Bogen überwölbten. In seiner

Grundanschauung stand er dem Anaximander am nächsten. Die Vergänglichkeit aller Einzelgebilde, der stete Wechsel und Wandel der Dinge, die Ansicht von der Naturordnung als einer Rechtsordnung, dies alles war seinem Geist ebenso vertraut wie dem seines größten Vorgängers. Von ihm trennte ihn sein unruhvolles, aller geduldigen Einzelforschung abholdes Temperament, die mehr dichterische Richtung seiner Einbildungskraft und das Verlangen nach reicherer plastischer Gestaltung. So konnte ihm die jeder deutlichen qualitativen Bestimmtheit entbehrende Urmaterie des Anaximander nicht genügen, so wenig als der farblose, unsichtbare Urstoff des Anaximenes. Als die dem Wesen des Weltprozesses am besten entsprechende und darum an Dignität am höchsten stehende Stoff-Form galt ihm diejenige, welche niemals auch nur den Schein der Ruhe oder der nur leisen Bewegung erregt, und die zugleich als das Prinzip der Lebenswärme der höher organisierten Wesen und somit ganz eigentlich als das Element der Beseelung erscheint, das alles belebende, alles verzehrende Feuer. „Diese eine Ordnung aller Dinge (= Welt)“, so ruft er aus, „hat keiner der Götter, so wenig als einer der Menschen gemacht, sondern sie war immer, sie ist und sie wird sein, ewig lebendes Feuer, das sich nach Maßen entzündet und nach Maßen verlischt.“ In einem kleineren und in einem größeren Kreislauf ließ er das Urfeuer zu den anderen und niedrigeren Stoffgestalten herabsinken und aus diesen in denselben Bahnen — denn „der Weg nach oben und unten ist einer“ — zu seiner Urgestalt emporsteigen. Das Feuer wandelt sich in Wasser um, und dieses kehrt zur Hälfte unmittelbar als „Feuerhauch“ zur Himmelshöhe zurück, zur Hälfte wandelt es sich in Erde um, welche wieder zu Wasser und auf diesem Wege schließlich zu Feuer wird. Als die diesen Kreislauf vermittelnden Vorgänge dürfen wir die Prozesse der Verdunstung, der Schmelzung, des Erstarrens betrachten und müssen uns erinnern, daß auch die Löschung eines Feuerbrandes durch Wasser der naiven Physik Heraklits als Umwandlung von Feuer in Wasser gelten konnte. Nicht nur der unablässig rauschende Born des Entstehens und Vergehens ist das Urprinzip unseres Dichter-Denkers, nicht nur göttlich heißt es ihm, wie es ja auch seinen Vorgängern geheißen hat; es gilt ihm zugleich als der Träger der Weltintelligenz, als die bewußt gewordene Norm alles Daseins, die „Zeus nicht genannt sein will“, weil es kein individuell-persönliches Wesen ist, und welche doch „so genannt sein will“, weil es das oberste Welt- und zumal weil es das höchste Lebensprinzip ist (man denke an griechisch zên = leben und die entsprechenden Namensformen des Zeus). Als eine nach Zwecken handelnde und die hierzu geeigneten Mittel wählende Gottheit dürfen wir aber jenes

Urwesen nicht ansprechen. Wird es doch mit einem „spielenden Knaben“ verglichen, der sich am zwecklosen Brettspiel ergötzt und am Meeresstrand Sandhügel aufwirft, nur um sie wieder umzustürzen[1].

Denn Aufbau und Zerstörung, Zerstörung und Aufbau, dies ist die Norm, welche alle Kreise des Naturlebens, die kleinsten wie die größten, umspannt. Soll doch auch der Kosmos selbst, gleichwie er aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, wieder in dasselbe zurückkehren — ein Doppelprozeß, der sich in bemessenen Fristen, wenn dies gleich ungeheure Zeiträume sind, abspielt und immer von neuem abspielen wird.

Hier hatten die geologischen Beobachtungen des Xenophanes und die gleichartigen Wahrnehmungen Anaximanders seiner Spekulation den Weg gewiesen. Nichts natürlicher, als daß er gleich dem letzteren auf augenfälligen Tatsachen fußend, die das Mittelmeerbecken aufweist, die Ausdehnung des Meeres in der Vorzeit für größer hielt als in der Gegenwart. Und nichts begreiflicher, als daß er seiner physikalischen Grundlehre gemäß weiter schloß: wie das Land aus dem Wasser, so ist das Wasser aus dem Feuer hervorgegangen. So gelangte er zu einem Ausgangspunkte, an welchem es nichts als Feuer gegeben hat. Nun konnte ihm aber, da ihm der Glaube an einen Kreislauf der Dinge schon von Anaximander her eignete, jener Entwicklungsprozeß nicht als ein einmaliges Geschehnis gelten. Aus Feuer sind die übrigen Stoff-Formen entsprungen, in Feuer werden sie dereinst wieder aufgehen — damit der Differenzierungsprozeß von neuem beginne und wieder zum gleichen Abschluß gelange. Die Weite des Blickes verbindet ihn hier mit den größten Naturforschern der Neuzeit; und, sollen wir es Zufall oder geniale Ahnung nennen? er stimmt mit ihnen, mindestens soweit das Sonnensystem in Betracht kommt, auch in der genaueren Vorstellung von jenem Weltenkreislauf überein. Ein Feuerball stellt den Anfangs- und ein solcher wieder den Endpunkt jeder Weltperiode dar.

Freilich ergaben sich aus dieser Annahme Widersprüche mit der Natur der Dinge sowohl als mit seiner eigenen Lehre, wobei wir nicht wissen, inwieweit er selbst sie bemerkt und wie er sich mit ihnen abgefunden hat. „Das Feuer nährt sich von Dünsten, die aus dem Feuchten emporsteigen“; mußte da nicht mit der Verringerung und der schließlichen Vernichtung alles Flüssigen die Nahrungsquelle auch des Feuers versiegen? Und ferner: wie sollte das durch Erhitzung vergrößerte Volumen des Stoffes in dem ohnedies erfüllten Raume Platz finden? Die späteren — stoischen — Nachfolger Heraklits haben hier Rat geschaffen. Sie ersannen einen ungeheuren, für diese Verwendung bereitstehenden leeren Raum. Allein daß nicht der Ephesier selbst diese Auskunft er-

dachte, kann als ausgemacht gelten; wäre er doch durch die Annahme des leeren Raumes einer der Vorgänger Leukipps geworden, und dies uns zu melden hätten unsere Quellen nicht verabsäumt[1].

Allein nicht bloß unaufhörlichen Wandel der Formen und der Eigenschaften, auch unablässige räumliche Bewegung schreibt Heraklit dem Stoffe zu. Dieser galt ihm als lebendig. Und zwar nicht nur in dem Sinne, in welchem auch seine unmittelbaren Vorgänger mit Fug „Verlebendiger des Stoffes" (Hylozoisten) heißen. Sie hatten die Ursache aller Bewegung im Stoffe selbst gesucht, nicht in einem außenstehenden Agens. Darin folgt ihnen der Ephesier. Aber sein „ewig lebendes Feuer" ist nicht nur in diesem Sinne lebendig; die Tatsachen des organischen Stoffwechsels, der im Tier- und Pflanzenleben waltet, haben auf seinen Geist augenscheinlich einen so starken Eindruck hervorgebracht, daß diese Analogie auch für seine Betrachtung stofflicher Prozesse überhaupt den leitenden Gesichtspunkt abgibt. Alles Lebende ist in steter Zersetzung und Erneuerung begriffen. Galt der Stoff erst in jenem vorher erwähnten Betracht als lebendig, was Wunder, daß die Macht der Ideenassoziation ihn auch in diesem Betracht als etwas Organisch-Lebendes ansehen ließ? Daher stammt Heraklits Lehre vom Fluß der Dinge. Wenn Beharrendes sich unseren Blicken zeigt, ist dies ein bloßer Schein; das Ding ist in Wahrheit in fortwährender Umgestaltung begriffen. Wenn diese Umgestaltung nicht zur Zerstörung des Dinges führt, so geschieht dies nur dort und darum, wo und weil die von ihm sich loslösenden Stoffteilchen durch unablässige Zufuhr neuer Nachfolger ersetzt werden. Sein Lieblingsbild ist das des dahinrauschenden Stromes. „Nicht zweimal können wir in denselben Fluß hinabsteigen; denn neue und immer neue Wasser strömen ihm zu." Und da der Strom als eine kontinuierliche Wassermenge derselbe, seiner Zusammensetzung nach aber nicht derselbe bleibt, so erhält dieser Gedanke auch den paradox zugespitzten Ausdruck: „wir steigen in denselben Fluß hinab, und wir steigen nicht in ihn hinab; wir sind und wir sind nicht."[2]

Mit jener schiefen Analogie verflochten sich richtige Wahrnehmungen und tiefdringende Schlüsse. Zu den letzteren mag auch die Erwägung gehört haben, daß die Geruchs- und (wie man damals glauben mußte) auch die Gesichtseindrücke durch Stoffteilchen erzeugt werden, die sich unaufhörlich von den Gegenständen ablösen. Doch dem sei, wie ihm wolle — das Ergebnis war jedenfalls eine Naturansicht, die in staunenerregender Weise mit Lehren der heutigen Physik übereinstimmt. Die Übereinstimmung ist eine so genaue, daß ein zusammenfassender Ausdruck dieser Lehren sich mit einem antiken Bericht über die heraklitische

Doktrin nahezu wörtlich deckt. „Manche," so sagt Aristoteles[1] und kann dabei nur den Ephesier und seine Jünger im Auge haben, „behaupten, daß nicht etwa einige von den Dingen sich bewegen, andere aber nicht, sondern alle und allezeit, wenngleich diese Bewegungen sich unserer Wahrnehmung entziehen." „Die heutige Wissenschaft"[2] — so äußert sich ein philosophischer Naturforscher der Gegenwart — „hält es für ausgemacht, daß die Stoffteilchen allezeit in Bewegung sind . . ., wenngleich diese Bewegungen unserer Wahrnehmung entgehen." Und nun bedenke man, daß Heraklit in einem Zeitalter schrieb, dem unsere Wärmelehre so gut als unsere Licht- und Schallehre fremd war, das von Luft- und Ätherwellen so wenig wußte wie davon, daß jeder Wärmeempfindung eine Molekularbewegung auch in festen Körpern zugrunde liegt, das von der Natur chemischer und zellularer Prozesse keine Ahnung hatte, und das schließlich auch des Mikroskopes entbehrte, welches unserem erstaunten Blick auch dort Bewegungen offenbart, wo das unbewehrte Auge nur starre Ruhe wahrnimmt, das uns mithin mit unwiderstehlicher Macht den Gedanken aufdrängt, daß das Reich der Bewegung sich unendlich weiter erstreckt, als jenes unserer Wahrnehmung derselben. Wer dies alles erwägt, wird von dem genialen Tiefsinn des ephesischen Denkers die höchste Vorstellung gewinnen und am meisten vielleicht darüber erstaunt sein, daß diese gewaltige Antizipation für die Detailerkenntnis der Natur keine reicheren Früchte getragen hat. Die Enttäuschung, die uns hier zuteil wird, soll den Ruhm des Ephesiers nicht schmälern. Mit der Anerkennung der Tatsache, daß es unsichtbare Bewegungen gibt, war ein Wall durchbrochen, der sich jedem Eindringen in die Geheimnisse der Natur hemmend entgegenstellte; aber erst die zweite bahnbrechende Einsicht, die Annahme von nicht nur gleichfalls unsichtbaren, sondern auch unzerstörbaren und unveränderlichen Körperchen, aus denen alle Stoffgebilde sich zusammensetzen und die aus jedem Formwechsel der Massen unversehrt hervorgehen, die große Geistestat der Atomisten, konnte jene Ansicht zu einer wahrhaft fruchtbaren und folgenreichen machen. Heraklit selbst, dessen poetisches Naturell nicht danach angetan war, die mechanische Naturerklärung zu eröffnen und zu fördern, hat aus jener Grundlehre Folgerungen gezogen, welche andere Erkenntnisgebiete aufzuhellen geeignet waren.

Der Eigenschaftswechsel im Nacheinander hat sein genaues Gegenstück im Nebeneinander. Auch hier offenbart sich dem aufmerkenden Blick eine Mannigfaltigkeit, welche die Einheit des Dinges und seiner Beschaffenheit zu gefährden scheint. Ein Ding zeigt verschiedenen anderen Dingen gegenüber ein verschiedenes, ja oft ein gegensätzliches

Verhalten. „Das Meerwasser ist das reinste und abscheulichste; für die Fische ist es trinkbar und heilsam, für die Menschen untrinkbar und verderblich." Daß Heraklit in diesem Satze nicht etwa eine vereinzelte Beobachtung aufzeichnen wollte, ist an sich jedem klar, der die Überreste seines Werkes kennt; es ist die Lehre von der Relativität der Eigenschaften, die hier zum erstenmal verkündet und von ihm, wie es seine Art ist, sofort bis in ihre äußerste Konsequenz verfolgt wird: „Gut und Schlecht ist dasselbe[1]." Wir werden wieder an jenes paradoxe „Wir sind und wir sind nicht" erinnert. Und in der Tat, die Flußlehre auf der einen, die Relativitätslehre auf der anderen Seite führen zu dem gleichen Ergebnis: die sukzessiven Zustände eines Dinges, seine gleichzeitigen Eigenschaften, beides trägt oft den Stempel tiefgreifender Verschiedenheit, ja nicht selten voller Gegensätzlichkeit. Alle Bestimmtheit und Festigkeit des Seins gilt unserem Denker als beseitigt, er schwelgt in Sätzen, die dem Menschenverstande Hohn sprechen; er vergißt oder vernachlässigt die Einschränkungen, die jenen Behauptungen allein einen verständlichen und annehmbaren Sinn verleihen. Der Strom bleibt in einem Sinn derselbe, in einem anderen wird er ein verschiedener; A ist in einem Betrachte „gut", in einem andern ist es „schlecht". Dies kümmert den Ephesier wenig; die Ungeübtheit seines Denkens arbeitet seinem Denkerhochmut in die Hände; je befremdlichere Ergebnisse er erzielt, um so erwünschter sind sie seiner Freude am Paradoxen, seiner Vorliebe für dunkle Rätselsprüche, seiner Geringschätzung aller planen, gemeinverständlichen Wahrheiten. Daß Gegensätze sich nicht ausschließen, vielmehr einander bedingen, ja miteinander identisch sind, dies gilt ihm fortan als ausgemachte Wahrheit, ja als ein alle Bereiche des Natur- wie des Geisteslebens beherrschendes Grundgesetz. Sollen wir ihm darob etwa gram sein? Ganz und gar nicht. Bei verkannten und vernachlässigten Wahrheiten und zumal bei solchen, die ihrer Natur nach der Verkennung und Vernachlässigung kaum zu entgehen vermögen, ist das Schwierigste und Wichtigste, daß sie überhaupt entdeckt werden. Die Übertreibungen, in welchen ihre Entdecker sich gefallen, sind ebenso verzeihlich als erklärlich, ja auf die Dauer mehr nutzen- als schadenbringend. Denn der logische Zuchtmeister wird nicht lange auf sich warten lassen; die Gartenschere, welche die geilen Triebe des Gedankens wegschneidet, wird früher oder später ihren Dienst tun. Der Überschwang aber, mit welchem jene leicht übersehenen Wahrheiten verkündet, die Unbedingtheit, mit der sie ausgesprochen wurden, verleiht ihnen einen Glanz und ein Relief, das sie vor der Gefahr bewahrt, jemals wieder der Vergessenheit anheimzufallen. Vor

allem, ihre paradoxe Spitze bohrt sie tief in den Geist ihres Urhebers ein, sie werden ihm zum unverlierbaren und stets gegenwärtigen Besitztum. So erscheinen uns denn auch Heraklits spekulative Saturnalien als die Quelle des kostbarsten Beitrages, den er in den menschlichen Denk- und Wissensschatz gesteuert hat. Denn fürwahr, ich wüßte nicht, wo anfangen, wo enden, wollte ich die unermeßliche Tragweite der in jenen Übertreibungen enthaltenen fundamentalen Wahrheiten erschöpfend beleuchten. Die richtige Lehre von der Sinneswahrnehmung mit ihrer Anerkennung des subjektiven Faktors ist ein Folgesatz des Relativismus; daß dasselbe Ding der Außenwelt auf verschiedene Organe, auf verschiedene Individuen oder auch auf verschiedene Zustände desselben Individuums verschieden wirkt — diese Einsicht, die den griechischen Denkern nicht mehr lange fehlen sollte, und die sie allein vor einem grund- und sinnlosen Skeptizismus bewahren konnte, sie war, wie die Blüte im Keim, in der heraklitischen Relativitätslehre enthalten. Und nicht minder jene andere noch tiefere und unentbehrlichere Erkenntnis, daß Gesinnungen, Vorschriften, Institutionen, welche für e i n e Phase menschlicher Entwickelung die angemessenen und heilsamen waren, für eine andere unzureichend und unheilbringend geworden sind. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage" — aus keinem anderen Grunde, als weil dasselbe Ding in verschiedenen Zeitaltern und im Verein mit verschieden gearteten Faktoren sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Wirkungen ausübt. Das gewaltige Ferment, welches der grundlosen Erhaltungssucht auf allen Gebieten — des Geschmacks und der Moral, der staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen — entgegenwirkt, es ist der Relativismus, der überall dort gefehlt hat und noch heute fehlt, wo der Ruf: „Es ist immer so gewesen!" als eine ausreichende Antwort auf jede Anfechtung des Bestehenden betrachtet ward und wird. Allein nicht nur dem Fortschritt, auch der Erhaltung des Erhaltungswürdigen in allen diesen Bereichen hat sich dieselbe Lehre dienstbar erwiesen; denn sie allein ist geeignet, den Wechsel und Wandel, den Widerspruch zwischem dem, was jetzt und hier, und dem, was dort und einst galt und gilt, ausreichend zu erklären und als berechtigt darzutun. Wo sie fehlt, dort erzeugt jede tatsächliche Umgestaltung bestehender Satzungen, ja die bloße Wahrnehmung, daß nicht immer und überall dieselben Normen gelten, tiefgreifenden und unheilbaren Zweifel an der Berechtigung aller Satzungen überhaupt. Der tatsächlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensformen, der Geschmeidigkeit unserer Natur und ihrer zeitlich und örtlich so verschiedenen Erscheinungen kann nur eine Lebensansicht gerecht werden, die sich diesen proteusähnlichen Wand-

lungen anzuschmiegen versteht, nicht eine solche, die nur im starren Beharren das Heil erblickt und der jeder Wandelprozeß gleichbedeutend ist mit der Herrschaft der Willkür und des Zufalls.

Und nun erst die Lehre von der Koexistenz der Gegensätze. In der Darlegung und Beleuchtung derselben kann sich unser Dichterdenker nicht genug tun. „Das Zwiespältige ist mit sich selbst im Einklang", „die unsichtbare Harmonie (d. h. die aus Gegensätzen entspringende) ist besser als die sichtbare", die Krankheit hat „die Gesundung geschaffen, der Hunger die Sättigung, die Ermüdung die Ruhe"! Bald in orakelhafter Kürze, bald in sonnenheller Deutlichkeit und Breite wird die Lehre eingeschärft, daß das Gesetz des Kontrastes die Natur nicht weniger als das Leben der Menschen beherrscht, daß es „für diese nicht besser wäre, wenn ihnen zuteil würde, was sie wünschen", d. h. wenn alle Gegensätze sich in eitel Einklang auflösten. Ja, Homer wird gleich sehr darob getadelt, daß er „alle Übel des Lebens" ausgerottet sehen wollte, und daß er „den Streit aus dem Kreis der Götter und Menschen" hinweggewünscht und somit den „Untergang des Alls" gefordert habe. Wahrhaft unerschöpflich ist die Fülle der Anwendungen, welche diese Aussprüche teils gestatten, teils erheischen. Alles was wir im weitesten Sinne als Polarität im Bereiche der Naturkräfte bezeichnen, die Notwendigkeit des Wechsels für das Zustandekommen der Empfindung überhaupt und der Lustempfindungen insbesondere, die Bedingtheit alles Guten durch ihm entgegengesetzte Übel, die Unerläßlichkeit des Wettbewerbes und dessen, was wir heutzutage Kampf ums Dasein nennen, für die Entwicklung und Steigerung menschlicher Kräfte, die Notwendigkeit des Zusammenbestehens antagonistischer Elemente in Staat und Gesellschaft — dies alles und manches andere ist in den angeführten Kernsprüchen teils dunkel angedeutet, teils klar entwickelt. Und immer schweift der Blick unseres Weisen aus dem Bereich des Unbelebten in die Welt des Beseelten und umgekehrt. Doch ich habe Unrecht; diese Scheidung ist für ihn so gut als nicht vorhanden, für ihn, dem die Welt als ewig lebendes Feuer gilt, die Trägerin des Lebens aber, die Seele und die Gottheit, selbst gleichfalls nichts anderes als Feuer sind.[1]

Am schwersten fällt es uns, dem alten Naturphilosophen die oben an letzter Stelle genannte soziologische Einsicht zuzutrauen; allein gerade hier ist der Wortlaut eines seiner Aussprüche ein völlig unzweideutiger. Der „Krieg" heißt ihm „der Vater und König" aller Dinge oder Wesen. Würde das Bruchstück hier enden, so könnte es niemand in den Sinn kommen, ihm eine andere als eine rein physikalische und

kosmologische Deutung zu leihen. Dem Blick des Ephesiers enthüllt sich allenthalben ein Spiel gegensätzlicher Kräfte und Eigenschaften, die sich wechselseitig fördern und bedingen; ein Gesetz der Polarität scheint ihm das Gesamtleben zu umspannen und alle einzelnen Gesetzmäßigkeiten in sich zu befassen. Kampflose Ruhe läßt alles erschlaffen, erstarren und verderben: „Der Mischtrank zersetzt sich, wenn er nicht geschüttelt wird." Der unablässigen, lebenspendenden und -bewahrenden Bewegung liegt das Prinzip des Kampfes und des Streites zugrunde; als Erzeuger, Ordner und Erhalter charakterisieren es diesmal die Beiworte „Vater und König."[1] Und hier durfte man vordem stehen bleiben, nicht mehr aber jetzt, da uns ein — aus der Mitte des 19. Jahrhunderts datierender — glücklicher Fund die Fortsetzung jenes Fragmentes geschenkt hat: „und die einen hat er (der Krieg) als Götter erwiesen, die andern als Menschen, die einen hat er zu Sklaven gemacht, die andern zu Freien."[2] Sklaven sind Kriegsgefangene und deren Nachkommen, ihre Besieger und Beherrscher sind die Freien. So hat der Krieg, dies will Heraklit fraglos sagen, durch die Erprobung und Bewährung der Kräfte die Tüchtigen und die Untüchtigen geschieden, den Staat geformt und die Gesellschaft gegliedert. Er preist ihn darob, daß er diesen Wertunterschied zur Geltung gebracht hat, und wieviel ihm derselbe bedeutet, das lehrt uns das den Sklaven und Freien beigeordnete Doppelglied, Götter und Menschen. Auch die Scheidung der Glieder dieses Paares hat der Krieg bewirkt: wie der Freie zum Sklaven, so verhält sich der Gott gewordene zum gewöhnlichen Menschen. Denn neben der Schar gemeiner Seelen, welche die Unterwelt birgt — und denen dort im Reiche des Feuchten und Trüben der Geruchsinn die Stelle der höheren Erkenntnismittel vertritt — gibt es nach Heraklit auch bevorzugte Geister, die sich aus dem Erdenleben zu göttlichem Dasein erheben. Er sieht eine Stufenleiter von Wesen vor sich, verschieden an Rang, verschieden auch an Wert, an Tüchtigkeit und Trefflichkeit. Er führt die Rangfolge auf eine Wertabstufung zurück, dann fragt er nach den Ursachen auch dieser letzteren. Er findet sie in der Reibung der Kräfte, die als Krieg bald im allereigentlichsten, bald in einem mehr oder weniger metaphorischen Sinn statthat[3]. Dieser Nuancen bedarf es als notwendiger Mittelglieder zwischen der kosmologischen und der soziologischen Bedeutung des Satzes. Doch braucht man der abschwächenden Kraft der Metapher nicht allzuviel einzuräumen. Die Verweichlichung seiner jonischen Volksgenossen, welche schon Xenophanes um ihrer schlaffen Üppigkeit willen schilt, die Lässigkeit seiner Mitbürger, über welche Kallinos[4] Klage führt, die schweren

Schicksale, welche sein Vaterland erduldet hat, sie haben augenscheinlich seine Wertschätzung kriegerischer Tugenden ungemein gesteigert. „Die im Kriege Gefallenen," so ruft er aus, „ehren Götter und Menschen!" und: „Je größer der Fall, um so lauter der Schall" ehrender Bewunderung[1]. Aber für den Denker, dessen Stärke in der genialen Verallgemeinerung liegt, bilden auch die schmerzlichsten Erfahrungen nur einen Anstoß, der ihn seine Gedankenbahn weiter verfolgen läßt. Ihr Ziel war diesmal sicherlich nichts Geringeres als die umfassende Einsicht, daß Widerstand und Widerstreit eine Grundbedingung aller Erhaltung und fortschreitenden Vervollkommnung menschlicher Kraft ist.

So tief und zahlreich die Einsichten sind, denen wir bisher bei unserem Denker begegnet sind, die größte Überraschung steht uns noch bevor. Heraklit hat die einzelnen Regelmäßigkeiten, die er in Natur und Menschenleben wahrzunehmen glaubte, bis zu dem Gedanken e i n e r alles umspannenden Regelmäßigkeit verfolgt. Das strenge, ausnahmslose Walten einer allumfassenden Gesetzmäßigkeit ist seinem Blicke nicht entgangen. Indem er diese universale Gesetzesherrschaft, das Walten ausnahmsloser Ursächlichkeit anerkennt und verkündet, bezeichnet er einen Wendepunkt in der geistigen Entwicklung unseres Geschlechtes. „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; täte sie es, so würden die Erinnyen sie ereilen, die Helferinnen des Rechtes." „Wer mit Verstand spricht, der muß sich auf das stützen, was das Gemeinsame in allem ist, gleichwie die Stadt auf das Gesetz und noch weit stärker; denn alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen ernährt." „Während dieser Logos (dieses Grundgesetz) allezeit besteht, sind die Menschen seiner doch unkundig, sowohl ehe sie ihn vernommen haben als da sie ihn zuerst vernehmen."[2] Auf die Frage, wie Heraklit dazu gelangt ist, diesen Höhepunkt der Erkenntnis zu erklimmen, darf man zuvörderst antworten: er faßte hier Tendenzen zusammen, welche sein ganzes Zeitalter bewegen. Die auf launenhaften Willküreingriffen übernatürlicher Wesen beruhende Welterklärung genügte weder der erstarkten Naturerkenntnis, noch den gesteigerten sittlichen Ansprüchen jener Epoche. Die fortschreitende Erhöhung und die sie begleitende Versittlichung des obersten oder Himmelsgottes, der immer erneute Versuch, die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge aus e i n e r stofflichen Wurzel abzuleiten, sie legen gleichmäßig Zeugnis ab von dem wachsenden Glauben an die Gleichartigkeit des Weltalls, an die Einheitlichkeit des Weltregimentes. Der Erkenntnis allwaltender Gesetze war die Bahn geöffnet. Auch mußte diese eine stets strengere Gestalt annehmen. Der Grund der exakten Naturforschung war gelegt, zuerst durch die Astro-

nomen, bald auch durch die mathematischen Physiker, unter welchen Pythagoras die erste Stelle einnimmt. Die Kunde von den Wahrnehmungen, welche sich aus seinen akustischen Grundversuchen ergaben, mußte einen Eindruck hervorbringen, den man sich kaum stark genug zu denken vermag. Das flüchtigste der Phänomene, der Ton, war gleichsam eingefangen und unter das Joch von Zahl und Maß gebeugt worden; was sollte diesen Bändigern noch widerstehen? Bald ging von Unteritalien der Ruf durch Hellas: Das Wesen der Dinge ist die Zahl! Daß der Ephesier sich diesen Einflüssen nicht verschlossen hat, ist einleuchtend und teilweise anerkannt. Die Rolle, welche die Begriffe der Harmonie, des Gegensatzes, zumal aber des Maßes in seinen Spekulationen spielen, geht sicherlich zum größeren Teil auf pythagoreische, zum kleineren auf anaximandrische Einwirkung zurück. So wenig er selbst zum exakten Forscher geschaffen war — dazu war seine Leidenschaft zu groß, sein Geist nicht nüchtern genug und allzu geneigt, sich an Gleichnissen zu berauschen und in ihnen zu befriedigen —, so sehr eignete er sich zum Herold der neuen Weltansicht. Hierin und nicht minder freilich in vielfacher Ungerechtigkeit gegen die wirklichen Schöpfer der Wissenschaft gleicht er in Wahrheit dem Kanzler Baco[1], mit welchem man ihn neuerlich in anderem Sinne und sehr wenig zutreffend verglichen hat. Aber nicht nur die Redegewalt und die plastische Gestaltungskraft sind in ihm lebendig. So kindlich irrig auch zumeist seine Deutung der Einzelphänomene ist — „Der trunkene Mann wird von einem bartlosen Knaben geführt und strauchelt, weil seine Seele naß ist", „Eine trockene Seele ist die weiseste und beste" —, über die Maßen hoch entwickelt ist in ihm die geniale Fähigkeit, das Gleichartige unter den fremdartigsten Verhüllungen zu erkennen. Wie wenige versteht er es, Einsichten, die er zunächst auf einem beschränkten Sondergebiet gewonnen hatte, die ganze Stufenreihe der Wesen entlang, durch die gesamte Doppelwelt des Natur- und Geisteslebens zu verfolgen. Galt es doch, wie schon einmal bemerkt, nicht erst, die Kluft zwischen Natur und Geist zu überbrücken, welche für ihn und seine Vorgänger überhaupt kaum vorhanden war. Auch übte hier die Wahl seines Urstoffes eine fördernde Rückwirkung. Wem die Welt aus Feuer, d. h. aus Seelenstoff erbaut schien, wie sollte es dem beifallen, mit seinen, aus irgendwelchen Bereichen des Naturlebens abgeleiteten Verallgemeinerungen eben vor den seelischen und den ihnen entstammenden staatlichen oder gesellschaftlichen Phänomenen haltzumachen? Daher die allumfassende Weite seiner Verallgemeinerungen, deren oberste Spitze die Anerkennung der universalen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ausmacht.

Diesen Gipfel aber auch wirklich zu erklimmen, das alle Begebnisse regelnde Weltgesetz als oberstes Erkenntnisziel mit Nachdruck zu verkünden — dazu drängte ihn noch ein besonderer Antrieb, welcher aus seiner Lehre vom Fluß der Dinge im Verein mit seiner so überaus unvollkommenen Stofflehre entsprungen ist. Er mußte nämlich fürchten, andernfalls überhaupt kein Objekt verläßlicher Erkenntnis übrig zu behalten; der Vorwurf, welchen Aristoteles[1] mit Unrecht gegen ihn erhoben hat, konnte ihn sonst mit vollstem Recht zu treffen scheinen. Doch nunmehr war dem keineswegs so. Inmitten alles Wandels der Einzeldinge und alles Wechsels der Stoff-Formen, der Zerstörung zum Trotz, welche das Gefüge des Kosmos selbst in gemessenen Fristen ereilen, und aus dem er sich immer von neuem wieder aufbauen sollte, steht das Weltgesetz unverrückt und unerschüttert aufrecht, neben dem — beseelt und vernunftbegabt gedachten — Urstoff (mit welchem es als Weltvernunft oder Allgottheit in mystisch unklarer Auffassung zusammenschmilzt) das einzig Beharrende im anfangs- und endlos kreisenden Strome des Geschehens. Das Weltgesetz oder die Weltvernunft zu erkennen, ist das oberste Gebot der Intelligenz, sich ihm zu beugen und zu fügen die oberste Richtschnur des Verhaltens. Eigensinn und Eigenwille sind die Verkörperungen des Falschen und des Bösen, die im Grunde eins sind. Der „Dünkel" wird mit einem der grauenhaftesten Leiden, das den Menschen befallen kann, mit der im ganzen Altertum als dämonische Schickung betrachteten „Fallsucht" verglichen; die „Überhebung" wieder „muß man löschen gleich einer Feuersbrunst". „Weise ist allein dies, die Vernunft (oder Weltintelligenz) zu erkennen, die alles durch alles steuert." Leicht ist es allerdings nicht, dieser Forderung zu genügen, denn die Wahrheit ist paradox; „liebt es" doch „die Natur, sich zu verhüllen", und „durch ihre Unglaublichkeit entgeht sie der Erkenntnis." Aber sein Bestes muß der Forscher daran setzen, von frohem Denkermut muß er erfüllt und stets auf Überraschungen gefaßt sein; denn „wenn ihr nicht Unerwartetes erwartet, so werdet ihr die Wahrheit nicht finden, die schwer erspähbar und kaum zugänglich ist." „Nicht leichtsinnige Vermutungen dürfen wir über die höchsten Dinge aufstellen"; nicht Willkür darf uns leiten, denn „Strafe wird die Lügenschmiede und -zeugen ereilen". Menschliche Einrichtungen dauern nur so lange und insofern, als sie mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen; denn dieses „reicht so weit als es will und genügt allem und überwindet alles." Innerhalb dieser Schranken aber herrsche das Gesetz, für welches „das Volk kämpfen soll wie für eine Mauer"; Gesetz jedoch ist freilich nicht das Belieben der vielköpfigen, verstandlosen

Menge, sondern die Einsicht und oftmals „der Rat eines einzigen", dem man um seiner überlegenen Weisheit willen „Gehorsam schuldet."[1]

Unser Weiser hat auf die Folgezeit eine eigentümlich zweischneidige Wirkung ausgeübt. Er zeigt als geschichtlicher Faktor dasselbe Doppelangesicht, welches nach seiner Lehre die Dinge zeigen. Er ist Haupt- und Urquell religiös-konservativer, nicht minder aber skeptisch-revolutionärer Richtungen geworden. Er ist (so möchte man mit ihm selbst ausrufen) und er ist nicht ein Hort des Bestehenden, er ist und er ist nicht ein Vorkämpfer des Umsturzes.

Der Schwerpunkt seiner Einwirkung liegt allerdings, seiner persönlich-individuellen Eigenart gemäß, auf der ersterwähnten Seite. Innerhalb der stoischen Schule bildet sein Einfluß den Gegenpol zu den radikalen Tendenzen des Kynismus. Seiner Einsicht in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens entstammt der unerbittlcih strenge Determinismus dieser Sekte, der — wie jederzeit — in allen anderen als den hellsten Köpfen in Fatalismus hinüberschwankte. Daher der Zug zur Entsagung und fast zum Quietismus, wie er schon aus den Versen des Kleanthes zu uns spricht, die willige Ergebung in die Fügungen des Schicksals, deren Apostel Epiktet und Mark Aurel geworden sind. Auch von dem stoischen Hang zur umdeutenden Anbequemung an den Volksglauben haben wir die ersten Ansätze bereits bei Heraklit gefunden. Desgleichen darf man an seinen Jünger in der Neuzeit, an Hegel, erinnern mit seiner „Restaurationsphilosophie", mit seiner metaphysischen Verklärung des Herkömmlichen in Staat und Kirche, mit seinem vielberufenen Ausspruch: „Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich[2]." Andererseits aber zeigt sich auch der junghegelsche Radikalismus, wie Lasalles Beispiel lehren kann, mit Heraklit innig befreundet. Und will man vollends die schlagendste Parallele, das genaueste Gegenbild des Ephesiers kennenlernen, das die neueren Zeiten hervorgebracht haben, so findet man es in dem gewaltigen Umsturzdenker Proudhon, welcher nicht nur einzelne und höchst bezeichnende Doktrinen mit ihm teilt, vielmehr auch in der Grundverfassung seines Geistes sowohl, als in der damit eng verknüpften paradoxen Form seiner Aussprüche aufs lebhafteste an ihn erinnert[3].

Die Lösung des Widerspruchs liegt nahe genug. Der innerste Kern des Heraklitismus ist Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge, Weite des geistigen Horizontes im Gegensatz zu jeder Art von engsinniger Beschränktheit. Die Fähigkeit und Gewohnheit solcher weitumfassenden Umschau besitzt aber die Tendenz, uns mit den Unvollkommenheiten des Weltlaufs nicht weniger als mit den Härten der ge-

schichtlichen Entwicklung zu versöhnen. Denn sie läßt uns gar häufig neben dem Übel das Heilmittel, neben dem Gift das Gegengift wahrnehmen; sie lehrt uns in scheinbarem Widerstreit oft tiefinnerliche Übereinstimmung, im Häßlichen und Schädlichen vielfach unvermeidliche Durchgangspunkte und Vorstufen zu Schönem und Heilsamem erkennen. Sie führt insofern zu glimpflicher Beurteilung der Welteinrichtung nicht minder als geschichtlicher Erscheinungen. Sie ruft „Theodiceen" hervor und desgleichen „Rettungen" von Individuen sowohl als von ganzen Epochen und Lebensformen. Sie erzeugt historischen Sinn und steht religiös-optimistischen Strömungen nicht ferne, wie denn das Erstarken dieser Richtungen im Zeitalter der Romantik in Wahrheit mit der Wiedererweckung des Heraklitismus Hand in Hand ging. Allein eben dieselbe Geistesverfassung wirkt auch dadurch, daß sie die einseitige Bestimmtheit des Urteils aufhebt, in hohem Maße autoritätsfeindlich. Die aufs äußerste gesteigerte Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Denkens ist der Starrheit unverrückbarer Satzungen im innersten abhold. Wo alles in Fluß begriffen erscheint, jedes Einzelphänomen als Glied einer Kausalkette angesehen, als vergängliche Entwicklungsphase betrachtet wird: wie sollte da die Geneigtheit dauern können, vor einem vereinzelten Erzeugnis des unaufhörlichen Wandelprozesses als vor etwas Ewigem und Unantastbarem in den Staub zu sinken?

Man kann mit Fug sagen: der Heraklitismus ist historisch-konservativ, weil er in allem Negativen auch das Positive aufweist; er ist radikal-revolutionär, weil er in allem Positiven auch das Negative aufdeckt. Er kennt nichts Absolutes, weder im Guten noch im Schlechten. Darum kann er nichts unbedingt verwerfen, aber auch nichts unbedingt anerkennen. Die Bedingtheit seiner Urteile flößt ihm historische Gerechtigkeit ein; allein sie hindert ihn auch, sich bei irgendeiner Gestaltung als einer endgültigen zu beruhigen.[1]

Doch von den letzten, bis in die Gegenwart herabreichenden Ausflüssen heraklitischer Lehren tut es not, wieder zu ihren Quellen emporzusteigen. Schon mehr als einmal ist uns unter den Namen der Männer, die auf Heraklit Einfluß geübt haben, der des Pythagoras und jener des Xenophanes begegnet. Auch diesen Denkern hat es nicht an Vorläufern gefehlt. So viele Ströme des regen Geisteslebens dieser Jahrhunderte fließen neben- und zum Teil ineinander, daß es kaum möglich ist, einen derselben beharrlich zu verfolgen, ohne andere, nicht minder wichtige zeitweilig aus den Augen zu verlieren. Es scheint nunmehr an der Zeit, umzukehren und vielleicht schon allzulange Versäumtes nachzuholen.

Zweites Kapitel.

Orphische Weltbildungslehren.

Hat die heitere, gelegentlich zur Frivolität hinneigende Weltlust und Aufklärung des höfischen Epos einen Rückschlag hervorgerufen? Oder ist nur mit den zu Macht und Wohlstand emporsteigenden niederen Volksschichten auch ihre, die Lebensansicht der bürgerlichen und bäuerlichen Kreise zur Herrschaft gelangt? Jedenfalls zeigt uns die Religion und Moral des nachhomerischen Griechenlands ein wesentlich verändertes Antlitz. Ernste, düstere, finstere Züge beginnen darin vorzuwalten. Die Mordsühne, der Seelenkult, das Totenopfer erscheinen zum erstenmal oder werden die Regel, da sie vordem nur die Ausnahme waren[1]. Daß uns hier nicht ausschließlich Neuschöpfungen entgegentreten, sondern, zu nicht geringem Teile wenigstens, ein uraltes Erbgut neu belebt oder unserem Auge zuerst sichtbar wird, dies beweisen vor allem die zahlreichen und tiefgreifenden Übereinstimmungen der Bräuche und Anschauungen mit jenen stammverwandter Völker, zumal der nächstverwandten, der italischen Nationen. Eine fortschreitende Umwandlung aber beginnt ohne Zweifel im Bereiche des Unsterblichkeitsglaubens, und dieser müssen wir, da sie auch in die spekulative Entwicklung der Griechen ernstlich eingriff, eine eingehendere Betrachtung widmen.

Bilder des Jenseits beschäftigen allezeit die Gedanken der Menschen. Farbe und Gestalt empfangen sie von den wechselnden Zuständen und Stimmungen der Völker. Zunächst erscheint auch diese Zukunft als einfache Fortsetzung der Gegenwart. Die Beglückten sehen ihr mit froher, die Beladenen mit banger Erwartung entgegen. Den Fürsten und Edlen gilt das Jenseits als eine kaum unterbrochene Reihe von Jagd- und Tafelfreuden, die Knechte und Sklaven erblicken in ihm eine unabsehbare Kette aufreibender Frondienste. Allein alles Künftige ist zugleich ein Ungewisses, und seine Domäne somit der Tummelplatz trüber Befürchtungen nicht minder als hochfliegender Hoffnungen. Denn wenn der Wunsch der „Vater des Gedankens“ heißt, so ist die Sorge seine Mutter, und ihre Sprößlinge zeigen in wechselnden Verhältnissen die Züge der Erzeuger. Wo das Diesseits ein volles, überreiches Genügen bietet, da erscheint jene Zukunft leicht als ein matter, schattenhafter Abglanz des irdischen Daseins; wo das letztere dem Wunsch und Ver-

langen einen breiten Spielraum übrigläßt, dort taucht die Phantasie ihren Pinsel gern in die Farben der Hoffnung; ein Übermaß endlich und die ihm entspringende Gewohnheit des Leidens stumpft mit der Kraft des Wollens auch jene des Hoffens ab und läßt die Einbildungskraft nur bei unfrohen Zukunftsbildern verweilen. Mit den äußeren Zuständen wirken hier Temperamentsverschiedenheiten der Völker zusammen. Im großen und ganzen aber gleicht, soweit die bisher namhaft gemachten Kräfte allein ins Spiel kommen, das Zukunftsbild der realen Gegenwart, wenn es gleich auf Grund der erwähnten Verschiedenheiten bald hellere, bald dunklere Farben aufweist. Allein es ist nicht schwer, die Ansätze zu erkennen, aus welchen im Laufe der Zeit eine Umgestaltung dieses Phantasiebildes hervorgeht. Den Endpunkt dieser Wandlung bezeichnet jene Auffassung des künftigen Lebens, die man mit einem Worte als die Vergeltungslehre bezeichnen kann. Ein erster Keim derselben ist in der tatsächlichen Wahrnehmung enthalten, daß das gegenwärtige Los der einzelnen vielfach durch ihre sittlichen und geistigen Eigenschaften bedingt ist. Der Starke, der Tapfere, der Umsichtige, der Entschlossene gelangt auf Erden nicht selten zu Macht und Glück; wird da nicht einem naheliegenden Schlusse, wenn nicht der bloßen Wirkung der Ideenverknüpfung, die Erwartung entkeimen, daß ihm auch im Reich der Seelen dasselbe Schicksal zuteil werde? Ein anderes Moment ist die persönliche Gunst und Ungunst der Götter. Müssen die Lieblinge und vor allem die Sprößlinge derselben nicht auch im Jenseits diejenigen überragen, die kein derartiges Band an die Lenker des Menschengeschickes knüpft? Und wenn Gebet und Opfer die Huld der Götter zu erringen geeignet sind, wie natürlich, daß die also gewonnene Gunst ihre Wirkung auch auf das Zukunftsschicksal der Menschen erstreckt. In dem Maße schließlich, als der Staat und die Gesellschaft erstarken, die übermächtigen Naturpotenzen mit sittlichem Gehalt erfüllt werden und neben den Ahnengöttern zu Hütern und Schützern menschlicher Ordnungen erwachsen, wie sollte da nicht, wenngleich erst spät und allmählich, der Gedanke reifen, daß das irdische Dasein dem Walten der himmlischen Richter keine unüberschreitbaren Schranken zieht, daß Lohn und Strafe vielmehr den Wohltäter der Menschen gleichwie den Übeltäter auch jenseits desselben zu finden und zu treffen vermögen?[1]

Einige dieser Phasen stellt uns auch die griechiche Entwicklung deutlich vor Augen. In einem Zeitalter oder in einer Lebenssphäre, welche von unbändigen Leidenschaften erfüllt und von unablässigen Kämpfen durchtobt ist, die der ganzen Stufenleiter menschlicher Empfin-

dungen die reichste Nahrung gewähren, ist für Jenseitsträume kaum mehr Raum vorhanden als für die Sehnsucht nach einer besseren Vorzeit. Die vollauf gesättigte Gegenwart verschlingt gleichsam die ferne Zukunft nicht minder als die ferne Vergangenheit. Auch in den spärlichen Mußestunden, in welchen sie von Streit und Krieg ausruhen, ergötzen sich die homerischen Helden an den Schilderungen von Kämpfen und Abenteuern, den selbsterlebten sowohl als jenen ihrer Vorfahren oder der ihnen selbst so völlig gleichartig gedachten Götter. Die in der Unterwelt weilenden Seelen führen ein unkräftiges, unbeneidetes, schemenhaftes Dasein. Im Licht der Sonne zu wandeln, ist der troischen Streiter höchstes Verlangen, und Achilles möchte lieber als dürftiger Tagelöhner hienieden ein kärgliches Dasein fristen, statt als Herr und König über die Schatten zu herrschen. Wird einmal einer der Kämpfer von den Göttern entrafft und ihrer Seligkeit teilhaft, so ist dies eine rein persönliche Gunstbezeigung, nicht der Lohn für glorreiche Taten, und ihr Empfänger überragt gleich Menelaos keineswegs seine minder begnadeten Genossen. Anders in den Zeiten — oder sollen wir sagen in den Volksschichten?—, an welche Hesiod sich wendet. Ihnen ist die Gegenwart eine trübe, und das Verlangen nach Glück und Glanz regt die Einbildungskraft dazu an, die Vergangenheit sowohl als die Zukunft zu verschönen. Sie blicken voll Sehnsucht auf ein längst entschwundenes „goldenes Zeitalter“ zurück; die allmähliche Verschlechterung des irdischen Loses gilt ihnen als Tatsache und wird zu einem Problem, dessen Lösung, wie wir sahen, die grübelnden Köpfe beschäftigt; der Zustand der Seelen nach dem Tode erscheint häufig als jener der Verklärung. Verstorbene werden vielfach zu Dämonen erhöht, die über dem Schicksal der Lebenden wachen. Das „elysische Gefilde“, die „Inseln der Seligen“ beginnen sich mit Bewohnern zu füllen. Allein durchweg fehlt hier jede dogmatische Bestimmtheit; dieser ganze Vorstellungskreis bleibt lange schwankend, unklar und verschwommen. Und wenn schon bei Homer ein erster Ansatz der Vergeltungslehre zu erkennen ist — in den Höllenstrafen, die einzelnen übermütigen Frevlern und „Götterfeinden“ zuteil werden —, so vergehen doch viele Jahrhunderte, ehe dieser Keim zu voller Entfaltung gelangt ist. Den Qualen eines Tantalos und Sisyphos folgen jene des Ixion und Thamyras; allein wenn Übermut und Überhebung gegen die Götter von diesen auch im Tartaros geahndet werden, so gilt das jenseitige Los der ungeheuren Mehrzahl der Menschen doch noch als völlig unabhängig von ihrem sittlichen Verdienst oder Verschulden. Und was die Hauptsache ist, in wie mannigfache Farben das Licht des Jenseitsbildes auch gebrochen erscheint, die Staatsreligion,

die als der Ausdruck des Bewußtseins der herrschenden Klassen gelten kann, nimmt von dem Unsterblichkeitsglauben nur geringe Kenntnis; dem Diesseits gilt nach wie vor die überwiegende Sorge des antiken Menschen, mindestens insoweit wir sein Sinnen und Trachten aus den öffentlich anerkannten Kulten abnehmen können.

Allein neben dem Hauptstrom des religiösen Lebens fließen Gegen- und Unterströmungen einher, die allmählich an Kraft gewinnen, zeitweilige Abschwächungen erleiden, aber schließlich den Kern der hellenischen Religion aushöhlen und benagen. Gemeinsam ist ihnen — den Mysterienkulten sowohl als den orphisch-pythagoreischen Lehren — die erhöhte Sorge um das jenseitige Los der Seele, die auf eine geringere Bewertung des Diesseits, das heißt im letzten Grunde auf eine verdüsterte Auffassung des Lebens zurückgeht.

2. Die orphischen Lehren, so genannt von dem sagenhaften thrakischen Sänger Orpheus, dessen Namen die heiligen Schriften dieser Sekte an der Stirn trugen, sind uns in mannigfaltigen, teilweise weit voneinander abweichenden Ausgestaltungen erhalten.[1] Die ausführlichste Kunde verdanken wir den Zeiten des ausgehenden Altertums, als die späten Erben Platons, die sogenannten Neuplatoniker, mit Vorliebe auf jene ihnen willkommenen und wahlverwandten Lehren zurückgriffen und zahlreiche Berichte sowohl als Anführungen aus den orphischen Dichtungen ihren Schriften einverleibten. Da nun die orphische Doktrin kein streng einheitliches Ganzes bildet, sondern mannigfache geschichtliche Fortbildungen erfahren hat, so ist das Mißtrauen begreiflich, mit welchem man die Aussagen jener späten Zeugen vernommen und geprüft hat. Es erscheint von vornherein als ein berechtigter kritischer Grundsatz, diese Zeugnisse als vollgültig nur für das Zeitalter anzunehmen, dem sie entstammen. Allein wie schlüpfrig die Wege sind, welche die Kritik auf diesem Gebiete vielfach gewandelt ist, dies haben einige Funde der jüngsten Zeit in schlagender Weise dargetan[2]. Auf Goldplättchen, die man kürzlich in unteritalischen Gräbern teils des vierten, teils des beginnenden dritten vorchristlichen Jahrhunderts entdeckt hat, begegnen uns Anklänge an orphische Verse, die wir bisher nur durch eine Anführung des Proklos, eines Neuplatonikers des fünften nachchristlichen Jahrhunderts, kannten, und deren Altersgewähr sohin mit einem Schlage einen Zuwachs von sieben Jahrhunderten erhalten hat[3]! Die Kritik hat sich in diesen Fällen als Hyperkritik erwiesen, das Übermaß behutsamer Vorsicht als ein Mangel richtiger Einsicht. Es empfiehlt sich, lieber dem Irrtum in Einzel-

heiten einen mäßigen Spielraum zu gewähren, statt sich durch überängstliche Anwendung einer an sich nicht grundlosen methodischen Regel den Einblick in den inneren Zusammenhang der Lehren zu verbauen und jedes Bestandstück derselben nur eben dem Zeitalter zuzuweisen, für welches sein Dasein unzweideutig bezeugt ist. Auch hat die neuere Forschung, indem sie gelegentliche Anspielungen und Andeutungen sorgsam auflas und abwog, manchen Ersatz für die mangelnde direkte Beglaubigung geschaffen.

Suchen wir uns vorerst die Geistesverfassung der Männer zu vergegenwärtigen, welche Aristoteles die „Theologen" nennt und die wir vielleicht als den rechten Flügel der ältesten griechischen Denkerschar bezeichnen dürfen[1]. Ihr Sinn ist minder wissenschaftlich als jener der „Physiologen", ihr Verlangen nach anschaulicher Ausmalung der Weltentstehung und -entwicklung ungleich lebendiger. Die allgemeine hellenische Göttersage gilt ihnen als unzulänglich, teils weil sie ihren sittlichen Anforderungen widerspricht, teils darum, weil die Antworten, die sie auf die Frage nach dem Ursprung der Dinge erteilt, allzu vag oder allzu roh sind. Doch vermag das eigene spekulative Denken nur Ansätze zur Beantwortung der uralten Rätselfragen zu liefern. Die von der noch überwiegend mythischen Sinnesweise geforderte volle Entfaltung dieser Keime bleibt versagt, soweit nicht anderweitige Überlieferungen das Fehlende ergänzen. Nach diesen wird eifrig gespäht, und wo sollten sie sonst zu finden sein als in vereinzelten örtlichen Traditionen und in jenen fremder, zumal der von dem Nimbus uralter Kultur umgebenen Nationen? Diese drei Elemente: die eigene kosmogonische Spekulation, lokal-griechische und fremdländische Überlieferungen werden die Fäden bilden, aus welchen die neue Lehre sich zusammensetzt. Daß dem in Wahrheit so ist, lehrt ein Blick auf den Inhalt und vor allem auf den Charakter der orphischen und der diesen eng verwandten Doktrinen. Deutlich erhellt diese Mischung aus der Weltentstehungslehre des Pherekydes von Syros[2], den wir an die Spitze stellen, da er fast sicherlich der älteste Vertreter dieser Richtung ist. Er hat wohl vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts eine in Prosa abgefaßte Schrift veröffentlicht, die der „Fünfschluft" (Pentemychos) hieß, und aus der uns noch einige wörtliche Anführungen erhalten sind. Beeinflußt war er von älteren Gesinnungsgenossen, darunter vielleicht auch schon vom Dichter Onomakritos, der am Hofe des athenischen Tyrannen Peisistratos und seiner Söhne gelebt hat. Pherekydes also, der auch astronomischer, in ihren Grund-

lagen wahrscheinlich aus Babylon erborgter Forschung oblag, und dessen Sonnenuhr man noch in späten Zeiten den Besuchern der Insel Syros zeigte, kannte drei Urwesen, die von Ewigkeit her da waren: Chronos oder das Zeitprinzip, Zeus, von ihm Zās genannt (wohl nicht ohne Rücksicht auf jene Namensdeutung, die uns schon einmal bei Heraklit begegnet ist, und die im obersten Gott das höchste Lebensprinzip erkennen wollte); endlich die Erdgöttin Chthoniē. Aus dem Samen des Chronos sei „das Feuer, der Lufthauch und das Wasser" entsprungen, aus diesen auch „mannigfache Geschlechter der Götter". Zwei andere Elemente, die uns erst in später und darum vielleicht getrübter Überlieferung begegnen, heißen der „Rauch" und die „Finsternis" und machen die in dem Titel des Werkes angedeutete Fünfzahl der Grundstoffe voll, welche ursprünglich gesonderte Weltregionen innehatten[1]. Es entbrennt ein Götterkampf, in welchem der Schlangengott Ophioneus mit seinen Scharen dem Chronos und seinem Gefolge von Göttern entgegentritt. Der Streit endet damit, daß eine der kämpfenden Parteien in die Meerestiefe gestürzt wird, die Pherekydes mit einem an das griechische „Okeanos" anklingenden, wahrscheinlich babylonischen Namen „Ogēnos" genannt hat[2]. Andere Züge seiner Weltbildungslehre sind die folgenden. Zās oder Zeus verwandelt sich, da er die Welt gestaltet, in den Liebesgott Eros; ferner erzeugt er „ein gewaltiges und schönes Gewand, in welches er das Bild der Erde, des Ogēnos und der Behausungen des Ogēnos einwirkt", und das er über die „geflügelte Eiche" breitet; „unterhalb der Erde" endlich „befindet sich die Gegend des Tartaros, welche die Töchter des Boreas, die Harpyien und die Thyella bewachen und in welche Zās jeden Gott hinabschleudert, der sich durch Frevelmut versündigt". Fügen wir schließlich noch hinzu, daß die Chthoniē ihren Namen verändert und zur Gē wird, „nachdem Zās ihr die Erde als Ehrenteil verliehen hat" (und daß die Göttermutter Rhea bei ihm Rhē heißt, vielleicht des Gegensatzes zur Gē wegen), so haben wir alles erwähnt, was uns von des Pherekydes Lehren über Götter- und Weltentstehung bekannt ist.

Welch ein krauses Gemenge von ein wenig Wissenschaft, einiger Bildersprache und vieler Mythologie! Doch trachten wir uns in dem befremdlichen Gedankenkreise zurechtzufinden. Mit den „Physiologen" verbindet unseren Denker die Anerkennung von Ewigkeit her bestehender Urprinzipien und das Bestreben, die Mannigfaltigkeit der Stoffwelt auf wenige Grundstoffe zurückzuführen. Auch das ist ihm mit ihnen gemeinsam und gar sehr charakteristisch, daß er mindestens die Masse der geringeren Götter aus jenen Stoffen hervorgehen läßt. Von ihnen

trennt ihn der Umstand, daß er in der Vereinfachung des Stoffes minder weit fortschreitet, daß er nicht einen Grundstoff kennt, ja wenn wir recht sehen, nicht einmal die Luft als einen einheitlichen Stoff anspricht. Vor allem aber: seine Grundstoffe sind keine Urstoffe, sondern die Stelle von diesen nehmen Urwesen ein, die mindestens nicht grobstofflich gedacht sind und den eigentlichen Stoffen erst ihren Ursprung verleihen. Wird diese Entstehungsweise ausdrücklich nur von den drei auf der Oberwelt vorwaltenden Elementen gemeldet, so scheint der Parallelismus der Darstellung doch die Annahme zu fordern, daß die zwei dem Reich des Dunkels zugehörigen Stoffe (deren Kenntnis wir nur gelegentlichen Andeutungen des h. Augustin verdanken) ebenso von dem der Unterwelt vorstehenden Schlangengott erzeugt seien. Man könnte hier von einer Mittelstellung sprechen wollen, die unser „Theologe" zwischen Hesiod einer- und den Naturphilosophen andererseits einnimmt. Allein der Sachverhalt wäre damit nicht erschöpfend bezeichnet. In der „Theogonie" spielen neben einigen göttlichen Prinzipien die beseelt gedachten Naturfaktoren, die „breitbrüstige Erde", der „weite Himmel" u. dgl. m. die hervorragendste Rolle. Bei Pherekydes ist es nicht mehr statthaft, von Naturfetischen zu reden. Zās und Chronos erscheinen als mehr geistige Wesen und Chthoniē wird ausdrücklich von der „Erde" unterschieden, deren Namen die Göttin erst dann erhält, nachdem sie die materielle Erde aus den Händen des Zās empfangen hat. Es ist, als ob der „Theologe" sagen wollte: der Erdgeist ist vor der Erde vorhanden und wird erst hinterher mit dieser wie die Seele mit dem Leibe verbunden. Hier kündet sich eine Anschauungsweise an, die für die Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper überhaupt bei den Orphikern (im engeren Sinne) und bei Pherekydes selbst nicht wenig bezeichnend ist.

Daß ein Götterkampf der Feststellung der geltenden Weltordnung voranging — diese Vorstellung ist griechischen und nicht-griechischen Mythologien so vielfach gemein, daß wir uns nicht wundern können, sie auch in dem System des Pherekydes anzutreffen. Übrigens erwächst diese weitverbreitete Annahme, nebenbei bemerkt, wohl aus einer zwiefachen Erwägung, die dem Denken des primitiven Menschen keineswegs fernlag. Die Herrschaft der Ordnung konnte ihm kaum als eine uranfängliche Tatsache erscheinen, da er die gewaltigen Wesen, die er hinter der Außenwelt wahrzunehmen glaubte, von nicht minder starkem Eigenwillen und von ebenso unbändigen Leidenschaften erfüllt wähnte, wie die hervorragenderen Mitglieder der ihm allein bekannten, von Zucht und Ordnung so weit entfernten menschlichen Gesellschaft. Und

die Mutmaßung, daß die in den Naturvorgängen erkennbare Regelmäßigkeit ein den Unterworfenen von dem Willen des Siegers auferlegtes Gesetz sei, mußte die Wahrnehmung verstärken, daß eben die gewaltigsten Naturfaktoren vergleichsweise selten ihre volle Kraft betätigen; daß Erdbeben, Meeresstürme, vulkanische Ausbrüche nur gelegentliche und kurzwährende Unterbrechungen des gemeinhin herrschenden Naturfriedens bilden. Dies kann, so folgerte man, nicht von jeher so gewesen sein; die ungeheuren, dem Menschenleben so feindlichen Potenzen haben wohl dereinst unumschränkt gewaltet; was ihrer verheerenden Wut so enge Schranken setzte, kann nur der Triumph noch mächtigerer Wesen sein, die einst mit ihnen gerungen und sie schließlich gebändigt haben. Die genauere Gestalt nun, welche dieser Kampf der über- und der unterirdischen Gewalten bei Pherekydes aufweist, erinnert in manchen Einzelheiten so sehr an die babylonische Sage von der Weltentstehung, daß vortreffliche Kenner der letzteren hier eine Entlehnung anzunehmen geneigt sind. Wenn ferner Zās zum Behuf der Ausgestaltung der Welt sich in den Liebesgott verwandelt, so brauchen wir nach dem Grunde dieser Vorstellung nicht weit zu suchen. Der Gedanke, daß nur der Zeugungstrieb das innerlich Verwandte zusammenführt und die Fortdauer der einmal vorhandenen Reihen und Gattungen von Wesen verbürgt — diese dem Bereiche des organischen Lebens entnommene und über dieses hinaus erweiterte Verallgemeinerung ist uns schon bei Hesiod begegnet, und zwar in einer gleichsam erstarrten Form, die uns erkennen ließ, daß der Gedanke schon lange vorher lebendig gewesen ist. Es war wohl der dem Liebesgott in einigen uralten Heiligtümern, so zu Thespiae in Böotien, gewidmete Kult, an den sich der spekulative Mythos vom „weltbildenden Eros“ geheftet hat. Die größte Schwierigkeit bereiten unserem Verständnis schließlich nicht sowohl die Einzellehren des Theologen von Syros als jener zwischen Wissenschaftlichkeit und Mythenglauben so seltsam schillernde Geisteszustand, aus welchem diese hervorgegangen sind. Wir haben keinen Grund, an dem ernsten Wahrheitsstreben des Mannes zu zweifeln, kein Zug schwindelhafter Wundersucht haftet an seinem Andenken. Wie vermochte er, der nicht etwa als Dichter im Rausche „göttlichen Wahnsinns“ und dämonischer Eingebung die Urgeheimnisse der Welt zu durchschauen wähnen konnte, doch mit der Zuversicht eines Offenbarungsgläubigen ein bis ins einzelne ausgeführtes Bild der Welt- und Götterentstehung zu entwerfen? Uns wenigstens steht keine andere Lösung des Rätsels als die schon eingangs angedeutete zu Gebote. Sein spekulatives Denken kann ihm

einzelne Bestandteile seiner Doktrin, vor allem der Lehre von den Grundstoffen geliefert haben; anderes entlehnte er, wie wir soeben sahen, der Forschung seiner Vorgänger: das so farbenreich ausgeführte Gesamtgemälde kann er weder auf diesem, noch auf jenem Wege gewonnen, sondern muß es heimischen und fremden Überlieferungen verdankt haben, denen er darum Glauben schenkte, weil sie in ihren Grundzügen mit seinen Denkergebnissen übereinstimmten, und die er eben darum mit einer ihm selbst nicht erkennbaren Willkür umgedeutet, umgebildet und miteinander verschmolzen haben wird. Nichts ist hier so schwer, aber auch nichts so unerläßlich, als sich jenen Zustand unvollständiger Kritik zu vergegenwärtigen, der gar viele einzelne Überlieferungen verwirft, andere aber, die auf genau gleicher Grundlage ruhen, mit voller Gläubigkeit aufnimmt, somit zur Tradition als solcher nicht grundsätzlich Stellung nimmt und mit staunenswerter Naivität in Göttersagen sowohl als in Götternamen den Schlüssel zu finden erwartet, der die verborgensten Tiefen des Weltgeheimnisses aufschließt. So dürfen wir in Pherekydes einen der ältesten Vertreter des halb kritischen, halb gläubigen Eklektizismus erkennen, der uns als vorbildlich gelten kann für gar viele Denker anderer Zeiten und Völker.

3. Gleichwie in anderen Religionsgemeinschaften mannigfache und widerspruchsvolle Berichte über das Leben des Stifters und über den Inhalt seiner Lehre teils neben-, teils nacheinander umliefen, so auch in den Kreisen der orphischen Sektierer. Darum von bewußter „Fälschung“ oder von „apokryphen“ Schriften zu reden, scheint uns ebensowenig am Platze, als wenn man die zweite Gesetzgebung Mosis im Alten oder die Logoslehre im Neuen Testament mit derartigen Scheltworten belegen wollte. So erscheint auch die orphische Lehre von der Weltentstehung in mehrfachen Brechungen, deren zeitliche Abfolge nicht durchweg sicher zu ermitteln ist. Auch hindert nichts, vorauszusetzen, daß manche von ihnen gleichzeitig im Umlauf waren, ohne daß gläubige Leser dieser mehr als anderer „heiligen Schriften“ an den in ihnen vorfindlichen grellen Widersprüchen Anstoß genommen hätten. Uns liegen vier Darstellungen oder Bruchstücke von solchen vor Augen[1]. Über eine derselben hat E u d e m o s, der geschichtskundige Schüler des A r i s t o t e l e s, berichtet; doch ist uns von seinem Bericht kaum mehr als die karge Meldung erhalten, daß die Nacht die Stelle des obersten Urwesens einnahm, eine Ansicht, die schon bei Homer in jenem Verse durchschimmert, der von der Scheu des Zeus spricht, etwas der Nacht Mißliebiges zu tun, die somit als ein dem

Göttervater selbst überlegenes Wesen gilt. Auch die Maoris kennen „die Urmutter Nacht“, und in den kosmogonischen Lehren der Griechen selbst spielt diese wiederholt, bei dem fabelhaften Musaeos nicht weniger als bei dem Seher Epimenides, bei dem Legendenerzähler Akusilaos sowohl als bei einem Vierten, Ungenannten die bedeutendste Rolle. Kaum der Erwähnung wert ist die zweite Version, nämlich jenes Dutzend die Weltentstehung schildernder Verse, welche der alexandrinische Kunstdichter Apollonios in seinem Argonautenepos dem Orpheus in den Mund legt, eine Version, die einen Anspruch auf geschichtliche Treue weder erhebt noch auch durch ihren Gehalt rechtfertigen könnte. Das Prinzip des „Zwistes“, welches hier die vier Elemente scheidet, gehört gleich diesen selbst dem jungen Naturphilosophen Empedokles an. Daneben wird der Götterkampf geschildert, in teilweiser Übereinstimmung mit Pherekydes, doch ohne daß die geringen Abweichungen von diesem den Eindruck größerer Ursprünglichkeit machen könnten. Denn während der Theologe von Syros den Schlangengott und Chronos um die Herrschaft ringen und dem Sieger die Oberwelt, dem Besiegten die Unterwelt als Wohnsitz und Herrschaftsbereich zufallen läßt, hat der Schlangengott hier zuerst den Olympos inne, worin wir, da Schlangenwesen ihrer Natur nach und darum wohl auch in allen Mythologien dem Bereich des Irdischen angehören, nur eine weitere Entfernung von der ursprünglichen Gestalt der Sage und eine künstliche Fortbildung derselben erblicken dürfen. Auch bei der dritten Version wollen wir den Leser nicht verweilen. Wird sie doch von den Berichterstattern ausdrücklich der gangbaren orphischen Lehre gegenübergestellt, während die Züge, die sie von dieser unterscheiden, keineswegs altertümlicherer Art sind, und überdies geht sie auf zwei Gewährsmänner (Hieronymos und Hellanikos) zurück, deren Persönlichkeit unklar und deren Zeitalter fraglich ist. Ganz anders steht es um die vierte und letzte, die einst in den sogenannten „Rhapsodien“ vorgetragene orphische Götter- und Weltbildungslehre. Deutliche Spuren ihrer Kenntnis und Benutzung hat die Forschung der jüngsten Zeit nach dem Vorgang eines Meisters unserer Wissenschaft (Christian August Lobeck) bei Denkern und Dichtern des sechsten Jahrhunderts mit voller Sicherheit nachgewiesen, während die Gründe, mit welchen ihr hohes Alter bestritten ward und zum Teil noch wird, sich als unstichhaltig gezeigt haben. Wir werden dieser Kontroverse, welche grundsätzliche Fragen von hohem Belang in sich schließt, nicht ganz aus dem Wege gehen können[1]. Doch zunächst sei der wesentliche Inhalt dieser Weltbildungslehre mitgeteilt. An der Spitze

steht wieder wie bei Pherekydes Chronos oder das Zeitprinzip. Dieses bestand von Ewigkeit her, während der Licht- oder Feuerstoff, Äther genannt, und die „ungeheure Kluft“, das Chaos geheißen, zunächst ins Dasein traten. Dann bildete der „gewaltige Chronos“ aus dem Äther und dem von „dunklem Nebel“ erfüllten Chaos ein „silbernes Ei“. Diesem entsprang der „erstgeborene“ der Götter, Phanes oder der Leuchtende, der auch der Liebesgott (Eros), die Einsicht (Mētis) und mit einem noch nicht sicher erklärten Namen Erikapaios heißt. Er ist, als der Träger aller Wesenskeime, zugleich männlich und weiblich, er erzeugt aus sich die Nacht, ferner eine grause Schlangengottheit (Echidna), und mit der ersteren den Himmel und die Erde (Uranos und Gaia), die Vorfahren des „mittleren“ Göttergeschlechtes. Von Titanen, Giganten, Parzen, Hunderthändern (Hekatoncheiren) wollen wir schweigen, da die orphische Theogonie in betreff dieser Wesen nichts wesentlich anderes lehrte als jene Hesiods. Auch Kronos und Rhea gehören zu der mittleren Göttergeneration. Ihr Sohn aber, „Zeus, das Haupt und die Mitte zugleich, und dem alles entstammt ist“, „Zeus, der Erde Grund und des Himmels, des sternebesäten“[1], verschlingt den Phanes, vereinigt dadurch die Keime aller Dinge in sich und stellt sie wieder aus sich heraus, indem er das dritte und jüngste Geschlecht der Götter und die ganze sichtbare Welt erschafft.

Trachten wir, uns der Grundgedanken dieser Darstellung, zu bemächtigen, ihre Eigenart zu erkennen, gleichzeitig wenn irgend möglich ihre geschichtliche Herkunft zu ermitteln, und zur Schlichtung der oben angedeuteten Streitfrage unser Teil beizutragen. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Bestandteile dieser Weltbildungslehre nicht völlig gleichartige sind und erst nachträglich zu einem Ganzen verschmolzen wurden. Denn daß der Licht- und Feuerstoff (Äther) schon auf einer früheren Stufe des Weltprozesses auftreten soll als Phanes, der vom Leuchten benannte Erstgeborene der Götter, erscheint, wenn nicht als ein Widerspruch, so doch als etwas, was der ursprünglichen Sagenbildung kaum zuzutrauen ist. Zielt diese doch stets auf starke Wirkungen und keineswegs darauf ab, diesen von vornherein die Spitze abzubrechen. Es liegt nahe zu denken, daß hier zwei Schichten spekulativer Mythenbildung ineinander geschachtelt sind, eine gewissermaßen mehr naturalistische und eine andere, die der schöpferischen Tätigkeit eigentlich göttlicher Wesen weniger entraten kann. „Im Laufe der Zeit hat sich aus dem dunkeln, im Raume wogenden Stoff unter der Einwirkung von Licht und Wärme die Welt gestaltet“, etwa, so können wir hinzufügen, wie eine Pflanze unter dem belebenden Strahl der

Sonne sich entfaltet und emporwächst — dies mag wohl der Gedanke sein, der in dem ersten Teil jener Kosmogonie seinen mythischen Ausdruck gefunden hat. „Aus dem ursprünglichen formlosen Dunkel ist ein die Welt gestaltendes göttliches Lichtwesen hervorgebrochen" — dies ist ein anderer und wesentlich verschiedener Gedanke. Ein Bindeglied zwischen beiden Ansichten bildet die in den orphischen Dichtungen begegnende Bezeichnung des Phanes als „Sohn des herrlichen Äther". Auch der Mythos vom Weltei scheint uns hier nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen zu liegen. Denn hervorgegangen ist derselbe ohne Zweifel aus der folgenden Anschauung: Die Welt ist ein Lebendiges, und sie ist entstanden. Ihre Entstehung (so folgerte man) wird der eines lebenden Wesens gleichen. Nun ward man durch die runde Wölbung des Himmels an die Form des Eies erinnert; ein solches — so schloß man weiter — wird einst vorhanden gewesen und dann geborsten sein; die obere Hälfte ist im Himmelszelt erhalten; aus der unteren ist die Erde mit den sie erfüllenden Wesen hervorgewachsen. Doch nötigt uns nichts anzunehmen, daß die Umbildung der Sage vom Weltei erst auf griechischem Boden erfolgt ist[1]. Der weitverbreitete Mythos, den die Griechen mit Persern und Indern, aber auch mit Phöniziern, Babyloniern und Ägyptern gemein haben, erscheint schon bei letzteren genau in derselben Gestalt, in welcher er in der orphischen Kosmogonie auftritt. Lautet doch eine ägyptische Weltbildungslehre wie folgt: „Im Anfang war weder Himmel noch Erde; von dichter Finsternis umgeben, erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (von den Ägyptern Nun geannt), welches in seinem Schoße die männlichen und weiblichen Keime oder die Anfänge der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Urgeist, unzertrennlich von dem Stoffe des Urwassers, fühlte das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, und sein Wort erweckte die Welt zum Leben . . . Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Râ), die unmittelbare Ursache des Lebens in dem Bereiche der irdischen Welt, herausbrach." Daneben freilich — und es mag nicht unnütz sein, auf die Vielgestaltigkeit der Sage auch auf dem Boden des Niltals hinzuweisen — ist es der „Gott Ptah, dem seine Gläubigen zuschrieben, er habe das Ei, aus dem die Welt entstanden, als Töpfer auf einer Scheibe gedreht". Dem aufmerksamen Leser ist es nicht entgangen, daß auch in dem Hinweis auf die männlichen und weiblichen Keime, welchen der ägyptische Mythos enthält, ein Anklang an die zugleich männliche und weibliche Natur des weltgestaltenden Lichtgottes zu finden ist, welchen die orphische Sage kennt.

Noch stärker freilich werden wir durch diese seine Doppelnatur an die mann-weiblichen Gottheiten erinnert, die in dem Pantheon Babylons nichts weniger als selten sind[1]. Fügen wir hinzu, daß das an der Spitze unserer Kosmogonie stehende Zeitprinzip, vom persischen Avesta abgesehen, wo es als Zrvan akarana[2] („die grenzenlose Zeit") auftritt, auch nach dem unanfechtbaren Zeugnis des Eudemos in der Weltbildungslehre der Phönizier wiederkehrt[3], so haben wir wohl genug gesagt, um unseren Lesern den Gedanken nahezulegen, daß fremdländische Traditionen auf die Entstehung der orphischen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben sind. Das Zentrum, von welchem dieselben ausstrahlten, ist aller Wahrscheinlichkeit nach jenes Land gewesen, welches uns nicht nur als eine der ältesten Stätten menschlicher Gesittung, sondern geradezu als die Urheimat derselben gelten darf, das von Babylon beherrschte Land zwischen Euphrat und Tigris. Diese Auffassung ist sicher, dem gereizten Einspruch, wenn nicht dem bitteren Hohn gar vieler Altertumsforscher zu begegnen, die es als eine Entwürdigung der Hellenen betrachten, wenn man sie bei den älteren Kulturnationen in die Schule gehen und von ihnen Keime ihres Wissens und Glaubens borgen läßt. Allein der Eng- und Eigensinn, der das Volk der Griechen gleichsam auf einen Isolierschemel bannen und der Einwirkung anderer und älterer Kulturvölker entrücken will, kann sich dem wachsenden Gewicht der in immer größerer Zahl und Klarheit ans Licht tretenden Tatsachen gegenüber unmöglich behaupten. Kaum irgend jemand leugnet mehr, was vor wenigen Jahrzehnten mit nicht geringerer und nicht minder heftiger Zuversicht bestritten ward, daß die Griechen die Elemente der materiellen Gesittung gleichwie die Anfänge künstlerischer Tätigkeit dem Orient verdanken. Im Bereiche der Wissenschaft und Religion ist der Widerstand gegen die gleiche Einsicht freilich durch voreilige, unmethodische und parteiische Versuche früherer Generationen kräftig genährt worden; allein auch diese Gegenströmung, die von so hervorragenden Männern, wie der vorhin genannte Lobeck einer war, gefördert ward, muß schließlich verrinnen und der unbefangenen, allseitigen Würdigung geschichtlicher Tatsachen weichen. Als Söldner und als Händler, als abenteuernde Schiffer und als streitbare Kolonisten kamen die Hellenen, wie wir gesehen haben, mit fremden Völkern frühzeitig in vielfache und innige Berührung. Beim Lagerfeuer, im Bazar und Karawanseraï, auf sternerhellten Schiffsverdecken und im trauten Dunkel des Ehegemaches, das der griechische Ansiedler so oft mit einer Eingeborenen teilte, fand ein steter Austausch von Mitteilungen statt, die sich auf die himmlischen Dinge sicherlich

nicht weniger als auf die irdischen erstreckten. Fremde Religionslehren aber — denen der Hellene längst gar manche seiner Götter- und Heroengestalten verdankte, wie die semitische Aschthoreth (Afthoret, Aphrodite) und ihren Liebling Adonis, späterhin die thrakische Bendis und die phrygische Kybele — fanden um so willigeren Eingang, je weniger die altheimischen Überlieferungen der steigenden Wißbegier und dem wachsenden Forschungstrieb eines geistig angeregten und fortschreitenden Zeitalters Genüge taten. Auch setzte der nationale Stolz diesen Einwirkungen nur einen schwachen Damm entgegen. Allezeit waren die Griechen in erstaunlichem Maße geneigt und bereit, in den Göttern anderer Völker ihre eigenen wiederzufinden und die Widersprüche zwischen den fremdländischen und den vaterländischen Überlieferungen durch sinnige Umdeutung und gelenke Anbequemung auszugleichen — ein Verfahren, von welchem uns der Geschichtschreiber Herodot gar viele ebenso ergötzliche als lehrreiche Beispiele liefert. Was aber Babylon, seine in religionsgeschichtlichem Betracht zentrale Stellung und maßgebende Bedeutung betrifft, so mag es genügen, mit wenigen Worten auf einige durchschlagende Ergebnisse der Forschung unserer Tage hinzuweisen. Um die bloße Möglichkeit der Übertragung religiöser Lehren von Mesopotamien nach Ägypten zu erhärten, hatte der Verfasser dieser Blätter vor einigen Jahren zahlreiche Belege gesammelt, die den frühen und regen Verkehr der Bewohner beider Länder erweisen sollten. Dieselben können nunmehr getrost in den Papierkorb wandern, da sie durch unerhörte Funde der jüngsten Zeit überholt und überboten worden sind. Ich spreche von dem zu Tell-el-Amarna in Ägypten entdeckten keilschriftlichen Archiv[1], das nicht nur eine um die Mitte des zweiten Jahrtausends zwischen den Beherrschern beider Reiche gepflogene diplomatische Korrespondenz ans Licht gebracht, sondern uns im Verein mit den jüngsten Funden von Lachisch in Palästina auch gelehrt hat, daß die babylonische Schrift und Sprache in weiten Gebieten Vorderasiens als Verständigungsmittel galt, daß es genaue Kenner derselben auch in Ägypten gab, und daß man — was vordem schier unglaublich dünken mochte — daselbst an den religiösen Überlieferungen Babylons ein hinreichendes Interesse nahm, um altersgraue Aufzeichnungen derselben aus Backsteinbüchereien mesopotamischer Heiligtümer zu entlehnen. Und daß auch Indien von dem Einfluß jener Metropole der Gesittung nicht unberührt geblieben ist, dies kann schon ein vielsagendes babylonisches Lehnwort, die in den Hymnen des Rig-Veda begegnende Gewichtsbezeichnung „Mine“, hinlänglich dartun. Andere mannigfache und bedeutsame Belege für

den uralten Kulturaustausch der Euphrat-Tigris- und der Indus-Ganges-länder, wobei diese der vorzugsweise empfangende, jene der gebende Teil waren, werden, wie wir hoffen, alsbald von sachkundigster Seite der Öffentlichkeit übergeben werden[1].

Doch um von dieser notgedrungenen Abschweifung zu unserem Gegenstand zurückzukehren: Die Verschlingung des Phanes durch Zeus ist älteren Mustern nachgebildet: dem Kronos, der seine Kinder, und Zeus selbst, der die Mētis verschlingt, um Athena, die jene in ihrem Schoße trägt, aus seinem Haupte zu gebären[2]. Die Verwendung dieses rohen Motivs aber scheint durch das Bestreben bedingt zu sein, vordem vereinzelte und selbständige Göttersagen zu einem Ganzen zu verschmelzen. Zugrunde liegt augenscheinlich eine schon vorher vorhandene pantheistische Auffassung des obersten Gottes, der alle „Wesenskraft und Samen" in sich trägt. War nun in der neuen Weltbildungslehre dieselbe Rolle dem Lichtgott oder Phanes zugewiesen, so bedurfte man eines Vorganges, durch welchen der letzte Weltordner, das Endglied einer Reihe von Göttergenerationen, jene Stellung zurückgewinnen konnte, welche der Mythos unbedacht schon an „den Erstgeborenen der Götter" vergeben hatte. Der hier zutage tretende pantheistische Zug der orphischen Kosmogonie hat Zweifel an ihrem hohen Alter veranlaßt, die unseres Erachtens völlig grundlos sind. Es kann, so meinen wir, keineswegs unglaubhaft erscheinen, daß dieser vergleichsweise zahme Pantheismus im sechsten oder auch schon im siebenten Jahrhundert in dem immerhin beschränkten Kreise der orphischen Konventikel laut ward, wenn wir uns des grell pantheistischen Charakters der ältesten naturphilosophischen Lehren oder auch der Tatsache erinnern, daß Äschylos vor der Mitte des fünften Jahrhunderts dem versammelten athenischen Volke von der Bühne herab Verse wie die folgenden zu bieten wagen konnte: „Zeus ist der Himmel, Zeus die Erde, Zeus die Luft, / Zeus ist das All und was es mehr noch gibt als dies[3]." Vergleichen wir aber diese ganze Lehre mit jener des Pherekydes, so treten uns Übereinstimmungen nicht weniger als Abweichungen gar bedeutsamer Art entgegen. Der Dreiheit pherekydeischer Urwesen: Chronos, Zās und Chthoniē entsprechen hier Chronos, Äther und Chaos. Die beiden letzteren sind uns schon von Hesiod her bekannt, aber ihre Stellung und Artung ist eine einigermaßen verschiedene geworden. Bei Hesiod ist der Äther nur eines von mehreren Lichtwesen und erscheint keineswegs an gleich bevorzugter Stelle. Auch das „Chaos" hat seine Natur verändert, da es nicht mehr den bloßen, zwischen der höchsten Höhe und der tiefsten Tiefe klaffenden Spalt,

sondern eine in diesem wogende ungeordnete Materie, „einen dunklen Nebel“ bezeichnet. Der Äther oder der Licht- und Feuerstoff gilt hier augenscheinlich als das jener seelenlosen Masse entgegengesetzte beseelende und belebende Element, das von Pherekydes zum göttlichen Lebensprinzip Zās verfeinert und gleichsam verklärt wird. Und dasselbe Verhältnis besteht zweifellos zwischen dem Chaos und dem Geist oder der Gottheit des Irdischen, Chthoniē Soweit in so schwierigen Fragen eine Entscheidung möglich ist, wird man kaum umhin können, die Gestalt der Lehre, die zwischen Hesiod und Pherekydes gleichsam mitten inne steht, für jünger als jenen und für älter als diesen zu halten. Dazu stimmt es, daß die orphische Theogonie den Äther und das Chaos gleich Hesiod in der Zeit entstehen läßt, während der Denker von Syros, hierin im Einklang mit den „Physiologen“, denen er sonst im wesentlichen fremd gegenübersteht, für seine drei Weltprinzipien ohne Unterschied ewigen Bestand in Anspruch nimmt. Weit folgenreicher aber als alle diese kindlichen Versuche der Welterklärung ist die Seelenlehre der Orphiker geworden, die mit einer wesentlich neuen Auffassung des Lebens zusammenhängt und in das althellenische Wesen einen Bruch hineintrug, der die Schönheit und Harmonie der griechischen Lebensansicht untergrub und ihre schließliche Zerstörung vorbereitete. Doch an diesem Punkte verschlingen sich die Fäden der orphischen so dicht mit jenen einer andern und noch tiefer greifenden Geistesbewegung, daß wir nicht fortfahren können, ehe wir auch dieser und ihres großen Urhebers gedacht haben.

Drittes Kapitel.

Pythagoras und seine Jünger.

Pythagoras, des Mnesarchos Sohn[1], hat Forschung und Erkundung getrieben mehr als alle anderen Menschen, und sich seine Weisheit zurechtgemacht aus Vielwissen und aus schlechten Künsten.“ Diese und eine andere uns schon bekannte Scheltrede Heraklits (S. 50) bilden fast das einzige nahezu zeitgenössische Zeugnis für die Tätigkeit eines Mannes, welchen eine zahlreiche Jüngerschar aufs höchste gepriesen und bewundert, und den die Nachwelt geradezu wie einen Halbgott verehrt hat. Der Sohn des Steinschneiders Mne-

sarchos, der wahrscheinlich in den siebziger Jahren des sechsten Jahrhunderts auf der damals durch Schiffahrt, Handelsbetrieb und Kunstfleiß hervorragenden Insel Samos geboren ward, ist eine der eigenartigsten Erscheinungen, welche Griechenland, ja die Welt hervorgebracht hat. Ein hervorragendes mathematisches Talent, der Begründer der Akustik und ein bahnbrechender Förderer der Astronomie, zugleich der Stifter einer religiösen Sekte und einer Gemeinschaft, die sich am ehesten mit unseren mittelalterlichen Ritterorden vergleichen läßt, Forscher, Theologe und sittlicher Reformator, vereinigt er in sich einen Reichtum von Begabungen der mannigfachsten und zum Teil der widersprechendsten Art. Schwierig ist es, sein Bild aus dem Strom einer Überlieferung wiederzugewinnen, der um so voller fließt, je mehr er sich von seinem Quellpunkt entfernt; keine Zeile seiner Hand ist uns erhalten; ja es scheint nahezu ausgemacht, daß er sich des Behelfes schriftlicher Mitteilung überhaupt nicht bedient und nur durch die Macht des Wortes und des Beispiels auf seine Umgebung gewirkt hat.

Eine nicht völlig verläßliche Überlieferung nennt ihn den Schüler des Pherekydes[1]. Zweifellos scheint es, daß er auf weiten Reisen, die freilich das späte Altertum ins Fabelhafte übertrieben hat, die vielartigen Elemente seiner Bildung gesammelt und diese zu einem in bunten Farben schillernden Lehrgebäude gestaltet hat. Denn wie anders sollte er in einer an literarischen Denkmälern vergleichsweise armen Epoche seinen Wissensdurst gestillt, wie anders konnte er das in jener Schmähung des ephesischen Weisen enthaltene Lob verdient haben? Es wäre mit Wunderdingen zugegangen, wenn der Adept mathematischer Wissenschaft nicht das Heimatland derselben, Ägypten, besucht hätte, wohin noch ein und zwei Jahrhunderte später ein Demokritos, ein Platon und Eudoxos in gleicher Absicht ihre Schritte lenkten[2]. Zu allem Überfluß unterliegt es keinem ernsten Zweifel, daß er dem Priesterbrauch Ägyptens allerlei Übungen entlehnt hat, die als unterscheidende Merkmale seiner Brüderschaft gegolten haben. Auch trägt der Geschichtsschreiber Herodot, ein in diesem Betracht unverächtlicher Zeuge, kein Bedenken, die „Orphiker und Bakchiker" geradezu „Pythagoreer und Ägypter" zu nennen, während er den gleichen Ursprung eines andern Hauptstückes der pythagoreischen Religionslehre, des Glaubens an die Seelenwanderung, vernehmlich genug andeutet. Hat Pythagoras auch die goldenen Kuppeln von Babylon gesehen? Wir wissen es nicht; aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der bildungsbedürftige Grieche auch diese Stätte uralter Kultur besucht und dort einheimische sowohl als fremde Überlieferungen aufgelesen hat. Im

reifen Mannesalter verließ er seine unter der Herrschaft des Polykrates stehende Heimatsinsel und wanderte nach Unteritalien aus, wo sein reformatorisches Streben den dankbarsten Boden fand. In dem durch seine gesunde Lage, seine trefflichen Ärzte und kraftvollen Athleten berühmten Kroton, dessen Stätte heute verödet daliegt, während sein Name an dem bescheidenen Städtchen Cotrone haftet, entfaltete er die eingreifendse Wirksamkeit. Die achäische Pflanzstadt war soeben im Kampfe mit ihrer alten Nebenbuhlerin, dem üppigen Sybaris, unterlegen; die demütigende Niederlage hatte die Gemüter für moralische, religiöse und staatliche Neuerungen vorbereitet. Diese empfängliche Stimmung wurde von dem reformlustigen Ankömmling für seine Zwecke ausgenützt. Es erfolgte die Stiftung jener Ordensgemeinschaft, die Männer wie Frauen in ihrem Schoße vereinigte, mehrfache Grade der Zugehörigkeit unterschied und durch kluge Abstufungen in der Strenge der Ordensregel ihren Einfluß auf weite Kreise ausdehnte. Ein kräftiger Aufschwung, im Innern durch ein starres aristokratisches Regiment, nach außen durch kriegerische Erfolge bezeichnet, war die Frucht der Reform, die nicht lange auf Kroton beschränkt blieb, sondern sich auch auf andere großgriechische Städte, wie Tarent, Metapont, Kaulonia erstreckte. Ein Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Der Ständekampf mußte an Heftigkeit zunehmen, sobald die aristokratische Partei, durch eigenartige Dogmen und Bräuche zu fester Glaubens- und Lebensgemeinschaft verbunden, schroffer und hochmütiger als vordem, wie ein Volk im Volke, der Gesamtheit der Bürger gegenübertrat. Zu der Forderung eines erhöhten Anteils an den politischen Gerechtsamen gesellte sich die Abneigung gegen den ausländischen Eindringling und seine seltsam fremdartigen Neuerungen, nicht minder die persönliche Bitterkeit derjenigen, welche Aufnahme in die Brüderschaft verlangt hatten, ohne derselben gewürdigt zu werden. Eine Katastrophe, so furchtbar wie diejenige, welche dem Templerorden sein Ende bereitet hat, ereilte die pythagoreische Gemeinschaft in Kroton, deren Mitglieder angeblich in ihrem Versammlungshause (kurz vor 500) den Flammentod gefunden haben — eine Katastrophe, über die wir nicht genügend unterrichtet sind, um zu wissen, ob Pythagoras selbst ihr zum Opfer gefallen ist oder ob er schon vorher aus dem Leben geschieden war. Die Zweigniederlassungen des Ordens fanden das gleiche Schicksal. Fortan gab es zwar noch Anhänger der Lehre des Pythagoras, aber der Pythagoreer-Bund war vernichtet. Im Mutterlande war es der Boden Böotiens, an welchem die letzten Ausläufer der Schule am längsten hafteten, der große Epaminondas genoß den Unterricht von solchen; wieder andere

kamen nach Athen und bereiteten die Verschmelzung pythagoreischer mit den Lehren sonstiger Philosophenschulen, zumal der sokratischen, vor. Schließlich zerfiel der Pythagoreismus gleichsam in die Elemente, welche die Gewalt einer machtvollen Persönlichkeit in den Rahmen eines nichts weniger als einheitlichen Systems gezwängt hatte. Der positiv-wissenschaftliche Bestandteil der Lehre, die mathematisch-physikalischen Disziplinen fielen der Pflege von Spezialforschern anheim, während die religiösen und superstitiösen Übungen und Lehrsätze im Kreise der Orphiker ihr Dasein zu fristen fortfuhren.

2. Auf dem erstgenannten Gebiete liegen die unvergänglichen Verdienste dieser Schule. In Ehrfurcht beugen wir uns vor der Geisteskraft der Männer, die zuerst den Weg gewiesen haben zum eindringenden Verständnis und zur schließlichen Beherrschung der Naturgewalten. Und hier drängt sich uns vorab eine Bemerkung von allgemeinerem Belang in die Feder. Phantastische Willkür, Mangel an Nüchternheit sind den Pythagoreern in alter und neuer Zeit nicht ganz mit Unrecht vorgeworfen worden. Da erfreut es denn, darauf hinweisen zu können, daß das Phantasie- und Gemütsleben und die in ihm wurzelnde Lust am Schönen und Harmonischen die wissenschaftliche Forschung nicht nur gelegentlich gehemmt, sondern auch, und zwar in entscheidender Weise befruchtet und beflügelt hat. Pythagoras pflegte mit leidenschaftlichem Eifer die Tonkunst, die im Kreise seiner Anhänger allezeit als Erregungs- und Beschwichtigungsmittel der Affekte die bedeutendste Stellung einnahm. Ohne diese Art der Kunstfreude aber wäre er sicherlich niemals zu seiner wichtigsten und folgenreichsten Entdeckung gelangt, zur Einsicht in die Abhängigkeit der Tonhöhe von der Länge der schwingenden Saite. Das Monochord, auf welchem er einer glaubhaften Überlieferung zufolge die für die Physik der Tonwelt grundlegenden Versuche vornahm, „bestand aus einer über einem Resonanzboden gespannten Saite mit einem verschiebbaren Steg, durch welchen es möglich wurde, die Saite in verschiedene Teile zu teilen und somit auf einer und derselben Saite die verschiedenen tieferen und höheren Töne hervorzubringen[1]“. Gewaltig war das Erstaunen des zugleich mathematisch und musikalisch gebildeten Forschers, als dieser schlichte Versuch ihm auf einem bisher der wissenschaftlichen Einsicht völlig verschlossenen Gebiet mit einem Schlag die wunderbarsten Gesetzmäßigkeiten offenbarte. Indem er zwar nicht die Schwingungen, welche der Bildung der einzelnen Töne zugrunde liegen, zu bestimmen, wohl aber die den Ton erzeugende stoffliche Ursache, die schwingende Saite, zu

messen vermochte, war ein bisher völlig Unfaßbares, Unbestimmbares und gleichsam Geisterhaftes an Regel und Gesetz gebannt und in den Kreis der Raumgrößen herübergezogen worden. Es war dies einer der glücklichsten Griffe, welche die Geschichte der Wissenschaften kennt. Denn während anderswo — man denke an die Gesetze des Falls und der Bewegung — die fundamentalen Gesetzmäßigkeiten tief verborgen liegen und nur durch die kunstvollsten Veranstaltungen isoliert und dem Auge des Beobachters sichtbar gemacht werden konnten, genügte hier der denkbar einfachste Versuch, um eine gewaltige, ein weites Naturgebiet umspannende Regelmäßigkeit ans Licht zu bringen. Die Abstände der Töne (die Quart, die Quinte, die Oktave usw.), welche bisher nur das feine und geübte Ohr des Musikers mit Sicherheit unterschied, ohne sie aber auf greifbare, dem Verstand und der Benennung zugängliche Ursachen zurückführen zu können, waren jetzt an feste und klare Zahlenverhältnisse geknüpft worden. Zur Mechanik der Tonwelt war der Grund gelegt; welche andere Mechanik konnte da noch unerreichbar scheinen? Groß war das Entzücken, welches diese wunderbare Entdeckung hervorrief; sicherlich trug es dazu bei, daß die Spekulation der Pythagoreer alle Schranken der Besonnenheit durchbrach. Von diesem, dem lichtesten Punkte der Lehre nämlich, ist nur ein Schritt zum dunkelsten, zu der uns auf den ersten Blick so unverständlich und ungereimt anmutenden Zahlenmystik. Eines der flüchtigsten Phänomene, der Ton, hatte sich gleichsam als ein räumlich Meßbares gezeigt. Das Maß alles Räumlichen aber ist die Zahl. Wie nahe lag es da, diese, den Ausdruck der rasch geahnten, die ganze Natur durchwaltenden Gesetzmäßigkeit, für den Kern und das Wesen der Dinge selbst zu halten! Man erinnere sich der vergeblichen, weil widerspruchsvollen Versuche der jonischen Physiologen, das eine allem Wandel zugrunde Liegende und ihn Überdauernde, den Urstoff zu entdecken. Die Hypothesen eines Thales und Anaximander konnten nicht dauernde Befriedigung schaffen; aber das ihnen zugrunde liegende gemeinsame Bestreben, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu finden, konnte, ja mußte die mißlungenen Lösungsversuche überdauern. Da eröffnete sich dem erstaunten Auge des Pythagoras und seiner Jünger der ahnungsreiche Ausblick in die universale, an Zahlenverhältnisse gebundene Gesetzmäßigkeit des Naturlebens. Was Wunder, daß dieses formale Grundprinzip das materiale für eine Weile in den Hintergrund drängte und sich zugleich, man möchte sagen als ein quasi-materiales, an seine Stelle setzte? Die Frage nach dem Urprinzip wurde fallen gelassen oder genauer gesprochen, sie wechselte ihre Gestalt. Nicht mehr Feuer, nicht Luft, selbst nicht ein

alle stofflichen Gegensätze in sich fassendes Urwesen wie das „Unendliche“ des Anaximander galt als der Kern der Welt; den leergewordenen Thron aber nahm der Ausdruck der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, die Zahl selbst, ein. Diese jedoch für das innerste Wesen der Welt zu halten und nicht als den bloßen Ausdruck von Beziehungen und Verhältnissen anzusehen — diese uns fast unbegreifliche Verkehrung der natürlichen Auffassung ward nicht nur durch die Vorgeschichte des Problems, an die wir soeben erinnerten, nahegelegt, auch von einem anderen Ausgangspunkt gelangte man zum gleichen Ziele. Die Qualität des Stoffes spielte in den Untersuchungen dieser Schule eine weitaus geringere Rolle als die räumlichen Formen, welche ihn umkleiden. Hier aber führte die wachsende Gewohnheit der Abstraktion dazu, jeden Begriff in dem Maße, als er ein abgezogenerer war und der konkreten Wirklichkeit ferner stand, für um so ursprünglicher und wertvoller zu halten. Wir besitzen die Fähigkeit, von dem Körper die ihn umschließenden Flächen, von den Flächen die sie begrenzenden Linien im Geiste abzusondern, oder genauer gesprochen von dem Körperhaften und dem Flächenhaften zeitweilig a b z u s e h e n und Flächen und Linien so zu betrachten, als ob sie in Wahrheit etwas für sich Bestehendes wären. Die Pythagoreer maßen diesen Abstraktionen, wie uns A r i s t o t e l e s ausdrücklich versichert, nicht nur volle, sondern eine höhere Realität bei als den konkreten Dingen, von denen sie abgezogen werden[1]. Der Körper, so schlossen sie, kann nicht ohne die ihn begrenzenden Flächen, wohl aber können diese ohne jenen bestehen. Und nicht anders urteilten sie über die Linien im Verhältnis zu den Flächen und endlich auch über die Punkte, aus denen die Linie sich zusammensetzt. Diese aber, d. h. jene kleinsten Raumeinheiten, bei denen wir nicht mehr nur von der Dicke, nicht mehr bloß von der Breite, sondern auch von der Länge und somit von a l l e r räumlichen Ausdehnung absehen, — eine Abstraktion, die dort ihren Nutzen hat, wo nicht die Ausdehnung als solche, sondern nur eine Grenzbestimmung in Frage kommt — identifizierten sie mit der Einheit, d. h. mit dem Element der Zahl. So erschien ihnen diese gewissermaßen als der Grundbestandteil, in den sich die Welt der Dinge nicht nur für das Denken auflöse, sondern aus dem sie hervorgegangen, zusammengesetzt und gleichsam auferbaut sei, und zwar in der Weise, daß die Linie, als aus zwei Punkten bestehend, der Zweiheit, die Fläche der Dreiheit, der Körper der Vierheit gleichgestellt wurde. Die Täuschung ward durch eine Eigentümlichkeit der griechischen Sprech- und Denkweise unterstützt, die so harmlos in ihrem Ausgangspunkte als in ihren Wirkungen gefährlich ist. Die Analogie zwischen Zahlen und Raumverhältnissen hat dazu geführt,

Eigenschaften der ersteren durch Ausdrücke zu bezeichnen, die in Wahrheit nur den letzteren zukommen. Auch wir sprechen, hierin dem Brauche unserer hellenischen Lehrmeister folgend, wenn auch nicht mehr von „oblongen" oder „zyklischen", so doch von „Quadrat"- oder „Kubikzahlen"; wir verstehen aber darunter nichts anderes, als daß zwischen diesen Produkten und ihren Faktoren dasselbe Verhältnis obwaltet, welches zwischen den Maßzahlen der betreffenden Flächen oder Körper und den Maßzahlen der sie begrenzenden Linien besteht[1]. Behaupten wir zuviel, wenn wir meinen, daß dieser Kunstgriff der Sprache dazu angetan war, auf Geister, die in der Handhabung von Abstraktionen wenig geschult waren, verwirrend zu wirken? Konnte nicht der Parallelismus der zwei Erscheinungsreihen als Identität derselben gelten? Konnte nicht das Raumgebilde selbst als wesensgleich mit der Zahl erscheinen, welche die Menge der in ihm enthaltenen Raumeinheiten bezeichnet? Mußte oder konnte da nicht wenigstens die Zahl als ein Prinzip, oder wie wir noch heute sagen, als eine „Wurzel" der Fläche und weiterhin des Körpers gelten? Konnte insbesondere der Ausdruck „eine Zahl zum Kubus erheben" nicht geradezu die Täuschung wachrufen, als ob ein Körper, d. i. ein Ding, aus einer Zahl hervorwüchse, wie ein Zusammengesetztes aus seinen Elementen? Und ist in derartigen irreleitenden Wendungen nicht wie im Keim die ganze oder doch mindestens mehr als die halbe pythagoreische Zahlenlehre beschlossen?

Mehr als die halbe Zahlenlehre sagen wir; denn ein Zweig, und zwar der auffälligste derselben, scheint sich zunächst wenigstens dieser Erklärung zu entziehen. Nicht nur die Welt der Außendinge, auch jene des Geistes ward auf Zahlen zurückgeführt[2]. Die Liebe und Freundschaft z. B. sollte als Harmonie, die in der Oktave am deutlichsten zum Ausdruck gelangt, mit der Achtzahl, die Gesundheit mit der Siebenzahl, die Gerechtigkeit mit einer Quadratzahl identisch sein, letzteres offenbar darum, weil der Begriff der Vergeltung, Gleiches für Gleiches, an die Entstehung einer Zahl aus zwei gleichen Faktoren mahnt. Ein derartiges Band der Ideenassoziation verknüpfte sicherlich die Begriffe mit den ihnen entsprechenden Zahlen auch dort, wo wir es nicht mehr wahrzunehmen vermögen. Aber was soll dieses ganze, mit bitterem Ernst vorgetragene Gedankenspiel? Was dachten sich die Pythagoreer dabei, wenn sie auch auf geistigem und sittlichem Gebiete Zahlen für das eigentlich Wesenhafte erklärten? Die richtige Antwort dürfte etwa also lauten: Nachdem die Zahl einmal zum Typus der Realität im Bereich der Körperwelt erhoben war, mochte es unvermeidlich sein, andere Realitäten — und als solche galten ja in jenem Zeitalter und noch lange nachher die von uns als

Abstraktionen angesehenen Begriffe — demselben Typus einzuordnen. So schwer es uns auch fallen mag, dies nachzufühlen: man stand gewissermaßen vor der Wahl, das Vorhandensein von Gesundheit, Tugend, Liebe, Freundschaft usw. zu leugnen oder ihre innerste Wesenheit in eben dem zu erblicken, was sich als Kern alles sonstigen Realen erwiesen hatte, nämlich in Zahlen. Auch muß man sich hier des bestrickenden Zaubers erinnern, den Zahlengebilde nicht nur, wie die Geschichte der Religionen zeigt, auf den illusionsfähigen Sinn der Massen, sondern gelegentlich auch auf starke und subtile Geister üben; man muß sich die berauschende Kraft vergegenwärtigen, mit welcher die dünne Luft dieser vielumfassenden Abstraktionen auf diejenigen wirkt, die auf diesen Höhen entweder ausschließlich heimisch sind, oder doch nicht an andersartigen Beschäftigungen und Begabungen ein ausreichendes Gegengewicht besitzen. Die Heiligkeit der Dreizahl tritt uns schon bei Homer in jenen Gebeten entgegen, die eine Dreiheit von Göttern (Zeus, Athena und Apollon) in einer Anrufung vereinigen. Im Ahnenkultus, der den Vater, den Großvater und den Urgroßvater als Tritopatores (Dreiväter) aus der gesamten Reihe der Vorfahren heraushebt, in der Zahl der Sühnopfer, der Weihespenden, der Totenfeiertage, der Grazien, der Parzen, der Musen usw. spielt eben diese Zahl und das Quadrat derselben Neun, bei Griechen und Italikern nicht minder als bei den Ariern des Ostens die bedeutendste Rolle; des indischen Trimurti (des Dreivereins Brahma, Wischnu und Siwa) und verwandter Religionsvorstellungen, der Dreizahl der Urwesen bei Orphikern und bei Pherekydes brauchen wir kaum zu gedenken. Und wenn die Pythagoreer die Heiligkeit dieser Zahl dadurch begründeten, daß sie Anfang, Mitte und Ende in sich beschließe, so hat dieses Argument selbst auf den hochgebildeten Geist des Aristoteles[1] nicht jedes Eindruckes verfehlt. In den Spekulationen eines Giordano Bruno[2] und eines August Comte begegnen wir nicht ohne Überraschung den stärksten Anklängen an pythagoreische Zahlenlehre. Die Stelle, welche in dieser die Drei-, die Vier- und die Zehnzahl einnimmt, wird in der späteren, religiösen Phase Comtes durch die Bedeutung ersetzt, die er den Primzahlen beimißt. Ein Haupt der Naturphilosophen des letzten Jahrhunderts endlich, Lorenz Oken, hat keinen Anstand genommen, seinen Aphorismen den folgenden Satz einzuverleiben: „Alles was real, was poniert, was endlich ist, ist aus Zahlen geworden; oder strenger: alles Reale ist schlechterdings nichts anders als eine Zahl[3]“. Da kann es uns denn nicht Wunder nehmen, aus dem Munde der Pythagoreer die krause Lehre zu vernehmen, daß in der Einzahl, der Monas, die beiden

fundamentalen, den Urgrund der Welt bildenden Gegensätze des Unbegrenzten und Begrenzten enthalten seien, daß aus ihrer durch die Harmonie bewirkten Mischung die das Wesen aller Dinge ausmachenden Zahlen und somit die Welt entstanden sei, indem die ungeraden Zahlen dem Begrenzten, die geraden dem Unbegrenzten entsprechen, daß ferner die Zehnzahl als die Summe der ersten vier Zahlen (1 + 2 + 3 + 4) die vollkommenste von allen sei usw. usw. Und auch eine aus Babylon stammende, von den Pythagoreern begierig aufgenommene und hochgehaltene Lehre, die „Tafel der Gegensätze", kann uns nicht befremden, vermöge welcher dem weltbildenden Gegensatze des Begrenzten und Unbegrenzten eine Reihe von neun anderen Gegensätzen entsprossen ist, jenen der Ruhe und Bewegung, des Ungeraden und Geraden, des Einen und Vielen, des Rechts und Links, des Männlichen und Weiblichen, des Geraden und Krummen, des Lichts und Dunkels, des Guten und Übeln, des Quadrats und des Rechtecks[1]. Von diesem Punkt aus erhob sich frühzeitig ein Nebel, der bereits Platons glänzende Ideenlehre im Geiste seines alternden Urhebers umspann und späterhin sein Dunkel über zahlreiche spekulative Richtungen der Folgezeit gebreitet hat. Als die ermattende alte Welt um den Beginn unserer Zeitrechnung die Mehrzahl der positiven Systeme in eins zusammenzog, da hat der Neupythagoreismus zu diesem Brei die Zutat der Mystik beigesteuert, jene Würze, welche das wenig schmackhafte Gericht dem überreizten Gaumen einer abgespannten Epoche allein genießbar machen konnte.

So wären denn — also mag manch einer unserer Leser verwundert fragen — die ersten „exakten" Forscher zugleich die ersten und einflußreichsten Mystiker gewesen? Es steht nicht anders. Jene Verwunderung aber scheint uns unzulängliche Vertrautheit mit der Eigenart des mathematischen Geistes zu verraten. Die hellste Gedankenschärfe, die sich mitunter bis zur einseitigen Ignorierung der dunkeln Welträtsel steigert, ist allerdings die Frucht der induktiven Forschung, der die Raum- und Zahlenwissenschaft ihre nie flackernde Leuchte voranträgt. Allein Versuch und Beobachtung nahmen im Wissensbetrieb der Pythagoreer einen vergleichsweise geringen Raum ein, teils weil die mathematischen Disziplinen noch nicht vorgeschritten genug waren, um in ausgedehntem Maße in den Dienst physikalischer Forschung zu treten. Von dem oben erwähnten akustischen Grundversuch abgesehen, kennen wir keine experimentelle Leistung des Schulstifters, während seine Verdienste um die Förderung der Geometrie und Arithmetik (man denke an den nach ihm benannten Lehrsatz und an die Begründung der Proportionenlehre) unbestritten sind[2]. Der einseitig mathematische Geist aber zeigt ein sehr

verschiedenes Gepräge. Der bloße Mathematiker neigt allezeit zur Unbedingtheit des Urteils. Und wie sollte er nicht? Kennt er doch nur gelungene und verfehlte Beweise. Der Sinn für die Nuance, die fügsame Feinheit, die geschmeidige Biegsamkeit des historischen Geistes ist ihm fremd. (Daher nebenbei bemerkt der polare Gegensatz zwischen Heraklit, dem Vater des Relativismus, und dem Absolutismus der „Mathematiker".) Sein Verhalten gegenüber dem Bereich des bloß Wahrscheinlichen und des Unbeweisbaren hängt in erstaunlichem Maße von dem Zufall des Temperaments und der Erziehung ab. Religiösen und anderen Volkstraditionen steht er ratlos gegenüber. Einmal verwirft er sie in radikalem Vernunfthochmut insgesamt als „Unsinn", ein andermal beugt er sich willig dem Joch der Überlieferung. Endlich: das stolze Gebäude dieser Wissenschaften setzt sich aus Ableitungen zusammen; die Erfahrungsgrundlage, auf welcher dieselben ruhen, verschwindet unter dem turmhohen Oberbau; ist sie doch an sich von geringem Umfang und dem Bewußtsein so früh vertraut, daß ihr empirischer Ursprung leicht verkannt wird. So geschieht es, daß den Pflegern dieser Wissenszweige die feste Verkettung und straffe Geschlossenheit einer Lehre nur allzuoft als ausreichender Ersatz der mangelnden äußeren Beglaubigung gilt; die Strenge der Deduktionen verträgt sich in ihren Köpfen gar häufig mit subjektivem Belieben in der Aufstellung der Prämissen. Erinnern wir uns nunmehr der Tatsache, daß die Stiftung der Schule in ein Zeitalter von weitaus überwiegender Gläubigkeit fiel, daß Pythagoras selbst von religiösen nicht weniger als von wissenschaftlichen Antrieben bewegt war, daß seine Persönlichkeit nicht nur eine mächtig imponierende, sondern überdies von dem Schimmer umkleidet war, den die Verkündung neuer Lehren und die Einführung fremdartiger Bräuche so leicht um das Haupt eines erfolgreichen Neuerers weben, dann werden wir manches begreiflich finden, was uns vordem unbegreiflich scheinen mochte. Die Alt-Pythagoreer waren um ihres Mangels an Kritik und ihrer abergläubischen Neigungen willen berufene, schwerfällige, man möchte sagen vierschrötige Geister. Sie schworen mehr als andere Jünger auf die Worte des Meisters: „Er hat es selbst gesagt (autòs éphā)", dieser ihr Lieblingsruf war der Zauberschild, der alle Zweifel bannen, von dem jeder gegnerische Angriff abprallen sollte. Auch der Vorwurf, die Naturtatsachen vorgefaßten Meinungen zuliebe zurechtgebogen und die Lücken ihres Systems mit Fiktionen ausgefüllt zu haben, ist ihnen nicht erspart worden. Sie, die in der Zahlenwissenschaft „lebten und webten", haben, so sagt uns Aristoteles, „was sie in den Zahlen und Harmonien als übereinstimmend

mit den Zuständen und den Teilen des Himmels und der gesamten Weltordnung aufweisen konnten, zusammengestellt und aneinandergepaßt. Und wenn es irgendwo fehlte, so übten sie einige Gewalt, um nur Übereinstimmung in ihre Theorie zu bringen. Ich meine z. B., da ihnen die Zehnzahl etwas Vollkommenes ist und das ganze Wesen der Zahlen umfaßt, so behaupten sie, auch der bewegten Himmelskörper seien zehn; nun sind aber nur neun wirklich sichtbar; darum erdichten sie als zehnten die Gegenerde[1]". Noch schärfer kennzeichnet derselbe Gewährsmann dieses ihr Verfahren mit den folgenden Worten: „Ferner aber konstruieren sie auch eine zweite, der unserigen entgegengesetzte Erde, welche sie mit dem Worte Gegenerde bezeichnen, indem sie dabei nicht im Hinblick auf die Tatsachen nach Theorien und Erklärungen suchen, sondern im Hinblick auf gewisse Theorien und Lieblingsmeinungen an den Tatsachen zerren und sich (man möchte sagen) als Mitordner des Weltalls aufspielen".

3. Doch um die Billigkeit dieses Urteils nach Gebühr zu würdigen, tut es not, einen Blick auf die Sternkunde der Pythagoreer zu werfen. Es ist dies jenes Feld ihrer Tätigkeit, auf welchem die Schwächen und die Vorzüge ihrer Forschungsweise am grellsten hervortreten und am dichtesten beisammen wohnen, ja sich bisweilen zu einem unauflöslichen Ganzen verschlingen. Bereits Anaximander hatte, wie wir uns erinnern, die Erde von ihrer vermeintlichen Unterlage losgelöst, sie frei im Raume schweben lassen und in den Mittelpunkt der Welt gestellt. An beiden, dem Ruhestand und der Mittellage der Erde, scheint Pythagoras selbst und die Schar seiner unmittelbaren Nachfolger noch nicht gerüttelt zu haben[2]. Allein während sich Anaximander von der uranfänglichen Auffassung, der die Erde als flache Scheibe galt, nur soweit entfernt hatte, daß er ihr eine tamburinförmige Gestalt lieh, ging Pythagoras weiter. Er erkannte und verkündete die Kugelgestalt der Erde. Sogleich von jener ersten Errungenschaft wissen wir nicht zu sagen, was an ihr größeren Anteil hatte, ob die richtige Deutung der Phänomene (vor allem der Rundung des in den Mondfinsternissen erkennbaren Erdschattens) oder die grundlose Annahme, daß, wie der Himmel selbst eine Kugel sei, das gleiche auch von den einzelnen Himmelskörpern gelten müsse, oder endlich das Vorurteil, vermöge dessen diesen „die vollkommenste" der Körpergestalten, die Kugelgestalt gebühre. Doch wie dem auch sein mag, es war damit ein neuer, mächtiger Schritt getan in der Richtung der wahren, der kopernikanischen Ansicht vom Weltall. Denn die Kugelgestalt ward nicht nur der Erde, sie war zweifelsohne auch dem Monde, dessen Phasen

vielleicht am frühesten zu der richtigen Einsicht führten, der Sonne und den Planeten zugewiesen, und somit war die bevorrechtete Sonderstellung unseres Weltkörpers aufgehoben. Er war ein Stern unter Sternen geworden. Auch war die Kugelgestalt diejenige, die ihn zur Fortbewegung im Weltraum am geschicktesten machte. Dem Fahrzeug, so möchte man sagen, war die zur Reise geeignetste Gestalt gegeben, die Ankertaue waren zerschnitten, es fehlte nur noch ein drängender Beweggrund, um es aus dem bergenden Hafen zu entlassen. Der Zwang der mählich genauer beobachteten Tatsachen im Verein mit den Voraussetzungen der Schule hat dieses Motiv geliefert und zugleich zum Aufbau einer Himmelslehre geführt, die zwar oft genug geschmäht und verlacht worden ist, aber in dem hellen Lichte betrachtet, welches die unbefangene Forschung unserer Tage über sie ergossen hat, zu den eigenartigsten und glänzendsten Schöpfungen des griechischen Geistes zählt.

Viertes Kapitel.

Die Fortbildung der pythagoreischen Lehren.

Voltaire hat die jung-pythagoreische Himmelslehre, an welcher der Name des Philolaos haftet, einen „Gallimathias“ genannt, und Sir George Cornewall Lewis schilt sie eine „wüste Phantasterei“[1]. Der große, aber oft vorschnell urteilende Franzose und der zumeist übergründliche Brite haben hier gleich sehr fehlgegriffen. Jene Lehre ist allerdings ein Gewebe von Wahrheit und Dichtung. Allein die Wahrheit bildet ihren keimfähigen und triebkräftigen Kern, während die Dichtung eine dünne Hülle war, die bald zerreißen und wie ein Nebelstreif im Wind zerflattern sollte. Um aber die Antriebe zu verstehen, denen dieses Weltsystem entstammt ist, tut es not, einen Augenblick bei den gewöhnlichsten Himmelsphänomenen zu verweilen.

Täglich vollzieht die Sonne ihren Lauf vom Osten nach dem Westen. Zugleich aber steigt sie am Himmel immer höher empor, um nach Verlauf einiger Monate von der erreichten Höhe wieder herabzusinken. Ihre tägliche und ihre Jahresbewegung geben vereinigt das

Bild von Schraubenwindungen oder Spiralen, etwa von der Art, wie ein Schneckengehäuse sie uns vor Augen führt, wobei ganz wie an einem solchen die Zwischenräume jener Windungen um so enger werden, je mehr sie sich dem Höhepunkt nähern. Diese Vorstellung war nicht dazu angetan, Geister zu befriedigen, die an die Himmelsbewegungen in dem Vertrauen herantraten, daß diese „einfach, stetig und geordnet" sein müssen[1]. Man mag diesen Glauben ein Vorurteil schelten. Es war, mindestens teilweise, eine vorgefaßte Meinung, die durch die Tatsachen, je genauer man sie erkannte, in um so vollerem Maße gerechtfertigt wurde, und die auch dort, wo diese Bestätigung ausblieb, ähnlich wie die verwandte Annahme durchgängiger Zweckmäßigkeit im Bau der Organismen, als Forschungsregel die besten Dienste getan hat. Die Möglichkeit, jener verwirrenden Unregelmäßigkeit ledig zu werden, war vorhanden. Denn eine zusammengesetzte Bewegung kann unregelmäßig sein, während die Teilbewegungen, aus denen sie sich zusammensetzt, regelmäßig sind. Hier tat eine Zerlegung not. Und das Ziel war erreicht, wenn die Tagesbewegung der Sonne von ihrer Jahresbewegung losgelöst ward. Da blitzte im Geiste jener frühen Forscher der geniale Gedanke auf, daß die tägliche Bewegung der Sonne gleichwie jene des Mondes und des gestirnten Himmels überhaupt nicht real, sondern nur scheinbar sei. Die Voraussetzung, daß die Erde sich von Westen nach Osten bewege, machte die Annahme der entgegengesetzten Bewegung der Sonne, des Mondes, der Planeten und des Fixsternhimmels entbehrlich. Haben also diese Pythagoreer sofort die Achsendrehung der Erde erkannt und gelehrt? Nicht die Achsendrehung, wohl aber eine Bewegung, die in ihren Wirkungen genau dasselbe leistete wie diese. Es war gewissermaßen die Achsendrehung einer in ihrem Umfang beträchtlich vergrößerten Erdkugel. Sie ließen nämlich die Erde im Laufe von 24 Stunden um einen Mittelpunkt kreisen. Die Natur dieses Mittelpunktes wird uns sogleich beschäftigen. Zunächst aber wird den Leser eine kurze Überlegung lehren, daß es für jeden beliebigen Punkt der Erdoberfläche und für seine wechselnde Lage im Verhältnis zu Sonne, Mond und Sternen dasselbe bedeutet, es mag nun die Kugel, auf der er sich befindet, sich im Laufe eines Tages um ihre Achse drehen oder mit stets gleich gewandten Seiten eine Kreisbahn beschreiben, die sie nach ebenderselben Zeitfrist zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt. Die Größe dieser Errungenschaft läßt sich kaum hoch genug veranschlagen. Durch die Einsicht, daß es scheinbare Himmelsbewegungen gibt, war der Damm durchbrochen, der allen weiteren Fortschritten den

Eingang wehrte. Und indem die Zentrallage und der Ruhezustand der Erde aufgegeben ward, war die Bahn geöffnet, die zur kopernikanischen Lehre führen konnte und (was nicht allgemein genug bekannt ist) in überraschend kurzer Zeit geführt hat. Daß aber zunächst nicht die Rotationslehre selbst, sondern jenes Äquivalent derselben gewonnen ward, wen kann dies wundernehmen? Die Achsendrehung eines Gestirnes nehmen wir niemals wahr, täglich und stündlich hingegen Ortsveränderungen von solchen. Was war daher natürlicher, als daß die wissenschaftliche Einbildungskraft bei der gewaltigen Anstrengung, mit der sie zum erstenmal den Trug des Sinnenscheins durchbrach, sich daran genügen ließ, die scheinbare Ruhe der Erde durch eine Bewegung zu ersetzen, die bekannten Mustern folgte, und nicht durch eine solche, die in ihrer Art einzig und völlig unerhört war?

Um denselben Mittelpunkt wie die Erde ließ man nun auch jene Gestirne kreisen, als deren Bewegungsmittelpunkt bisher die Erde selbst gegolten hatte; zunächst den Mond, der im Laufe eines Monats, dann die Sonne, die in der Frist eines Jahres, ferner die fünf mit freiem Auge sichtbaren Planeten, die in verschiedenen und (von Merkur und Venus abgesehen) in ungleich längeren Zeiträumen ihre Bahnen beschreiben sollten; der Fixsternhimmel endlich, dessen täglicher Umschwung als ein scheinbarer erkannt war, ward gleichfalls mit einer wenngleich überaus langsamen Kreisbewegung ausgestattet. Fast sicherlich bloß um der Gleichartigkeit mit den übrigen Himmelskörpern willen, schwerlich darum, weil man mit jener Lagenveränderung, die wir als das Vorrücken der Nachtgleichen kennen, nicht mehr völlig unvertraut war[1]. Da man auch die Neigung der Ebene, in welcher sich die tägliche Bewegung der Sonne (oder wie man jetzt annahm, der Erde) vollzieht, im Verhältnis zur Bahn-Ebene der jährlichen Sonnen-, der Mond- und der Planetenbewegungen, mit anderen Worten die schiefe Lage, sei es des Äquators, sei es der Ekliptik erkannte, so war die neue Vorstellungsweise völlig ausreichend, um den Wechsel der Jahreszeiten zu erklären.

Welcher aber war der Mittelpunkt, um den die Himmelskörper in konzentrischen Kreisen sich bewegen sollten? Es war kein idealer Mittelpunkt, sondern ein realer Körper, das Welt- oder Zentralfeuer — „eine wüste und phantastische Fiktion“, so sagen die Verketzerer der philolaischen Lehre, „das Erzeugnis von Analogieschlüssen, deren Gewalt eine nahezu unwiderstehliche sein mußte“, so dürfen diejenigen sagen, die sich in die Denkweise jener Frühzeit der Wissenschaft mit billigem Urteil zu versetzen vermögen. Daß die Himmelskörper Kreise

beschreiben, diese Annahme kam nicht nur der Wahrheit sehr nahe; sie schien, von den Kreisabschnitten abgesehen, die Sonne und Mond am Himmelszelt durchmessen, vor allem wohl darum unabweisbar, weil die nie untergehenden, die zirkumpolaren Fixsterne sich vor unseren Augen in Kreisbahnen bewegen; und war auch diese letztere Bewegung, wie die des Fixsternhimmels überhaupt, jetzt als eine nur scheinbare erkannt worden, so mußte doch die sie ersetzende tägliche Bewegung der Erde denselben Charakter bewahren. Damit war aber das Vorbild gegeben, dem die Bewegungen der Himmelskörper überhaupt entsprechen mußten. Welche irdische Erfahrung zeigt uns jedoch Kreisbewegungen ohne einen realen Mittelpunkt derselben? Das Rad dreht sich um eine Achse, der an einer Schnur befestigte Stein, den wir umherschleudern, um die Hand, die ihn festhält und in Bewegung setzt. Wenn endlich eine gottesdienstliche Feier griechische Männer und Frauen zum Tanz aufforderte, da war es der Altar einer Gottheit, den sie in festlichem Tanzschritt umkreisten.

Allein warum — so mag jemand fragen — erfand man ein Zentralfeuer, während ein solches in Wirklichkeit vorhanden und jedem Auge sichtbar ist? Man bedurfte eines Mittelpunktes der Bewegung und eines Urquells der Kraft und der Belebung. Anstatt jedoch der uns allen leuchtenden Sonne den ihr gebührenden Rang anzuweisen, erdichtete man einen Leuchtkörper, dessen Strahlen ein Menschenauge niemals gesehen hat und, da die Erde nur auf ihrer dem Zentralfeuer abgewandten Seite bewohnbar sein sollte, auch niemals sehen wird. Warum ist man nicht, statt sich in eitlen, durch einen wahrhaft tückischen Scharfsinn jeder Bewahrheitung entzogenen Hypothesen zu ergehen, vielmehr schnurstracks zur heliozentrischen Lehre gelangt und hat sich bei ihr beruhigt?

Auf diese Frage gibt es nicht weniger als drei unseres Erachtens vollgültige Antworten. Davon abgesehen, daß der Bruch mit dem Sinnenschein stets stufenweise zu erfolgen pflegt, und auch der menschliche Geist allezeit die Bahn des geringeren Widerstandes einzuschlagen liebt: die heliozentrische Lehre mußte jener von der Achsendrehung nachfolgen; war es doch unmöglich, die Erde zugleich in einem Tages- und in einem Jahreslauf um die Sonne kreisen zu lassen; daß aber der Rotationslehre wieder ihr pythagoreisches Äquivalent vorangehen mußte, dies haben wir bereits einzusehen gelernt. Ein zweites gewaltiges Hindernis für das Emporkommen der heliozentrischen oder kopernikanischen Doktrin lag, wie wir meinen, in der genauen Gleichartigkeit, die zwischen der Sonne und dem Mond obwaltet. Daß die große

Leuchte des Tages und ihre bescheidenere nächtliche Schwester, daß die zwei Himmelsfackeln, die sich wechselseitig ablösen und deren Umlauf das Maß aller Zeit enthält — daß die beiden so eng verbundenen Lichtkörper im wesentlichsten Punkte grundverschieden sein, daß der Mond der rastlose Wanderer bleiben, die Sonne aber dem Stillstand geweiht sein solle, dies zu glauben konnte man sich sicherlich erst dann entschließen, als dem Denken jeder andere Ausweg verschlossen war. Drittens und hauptsächlich aber: die Sonne als Zentralkörper konnte dem Geiste keineswegs das Genüge gewähren, welches das Weltfeuer ihm zu bieten bestimmt war. Unsere Sonne ist der Mittelpunkt eines Sternsystems, neben dem zahllose andere Systeme ohne ersichtlichen Plan, ohne erkennbare Ordnung bestehen. Zu dieser Einsicht wie zu jedem anderen Verzicht bequemt sich der Menschengeist, wenn der Zwang der Tatsachen ihm keine andere Wahl läßt. Zuvörderst aber verlangt er nicht nach einer derart zersplitterten Weltansicht, sondern nach einem e i n h e i t l i c h e n W e l t b i l d. Dieses Verlangen entkeimt dem natürlichen Drang nach intellektueller Vereinfachung oder Entlastung, dem sich diesmal allerdings stark entwickelte ästhetische und religiöse Bedürfnisse zugesellen.

Denn daß die Phantasie und das Gemüt an der Ausgestaltung jenes Weltbildes wesentlich beteiligt waren, wer möchte dies in Abrede stellen? Der Kreislauf der durch die fiktive Gegenerde zur heiligen Zehnzahl erhobenen göttlichen Weltkörper ward ein „Tanz“ genannt. Mit dem Rhythmus des Sternentanzes verband sich jener der eben diesem Umschwung entspringenden, unaufhörlich dahinrauschenden Tonflut, die unter dem Namen der Sphärenharmonie so bekannt und so berufen ist. Der Mittelpunkt des himmlischen Reigens, das Weltfeuer, führte unter vielen anderen Namen — wie die „Göttermutter“, die „Burg des Zeus“ usw. — auch zwei überaus bezeichnende. Es hieß der „Altar“ und der „Herd des Alls“. Wie die Beter den Altar, so umkreisen die Gestirne den heiligen Quellpunkt alles Lebens und aller Bewegung. Und wie das Herdfeuer den göttlich verehrten Mittelpunkt jeder menschlichen Heimstätte, wie die auf dem Stadtherd im Prytaneum lodernde, nie erlöschende Flamme das geheiligte Zentrum jedes griechischen Gemeinwesens ausmachte, so der Weltherd jenes des Alls oder des Kosmos. Von hier strahlt Licht und Wärme aus, von hier erborgt die Sonne ihre Gluten, die sie wieder den beiden Erden und dem Monde zusendet, nicht anders als wie die Brautmutter bei der Hochzeitsfeier die Flamme des neuen Heimwesens an der des Elternhauses zu entzünden und die neugegründete Pflanzstadt ihr Feuer dem

Herd des Mutterstaates zu entlehnen pflegte. Alle Fäden hellenischer Weltanschauusg laufen hier zusammen: die gesteigerte Freude am Dasein, die liebevolle Ehrfurcht vor dem von göttlichen Kräften durchwalteten Weltall, der hohe Sinn für Schönheit, Ebenmaß und Harmonie und nicht am mindesten das trauliche Behagen am Frieden des Staates und der Familie. So hat das vom Feuerkreis „Olympos“ wie von einer Ringmauer umschlossene Universum dieser Betrachtungsweise zugleich als trautes Heim, als Heiligtum und als Kunstwerk gegolten. Ein gleich erhebendes und gleich herzerwärmendes Weltbild ist nicht wieder geschaut worden[1].

2. Doch uns liegt es ob, den Preis zu ermessen, den der Intellekt für diese den Gemütskräften gewährte, wahrhaft wunderbar zu heißende Befriedigung zu zahlen hatte. Er war kein übermäßig hoher. Denn auch in den „Träumen der Pythagoreer“ steckt zumeist ein Körnchen Wahrheit; und wo dieses fehlte, da ward mindestens der Weg betreten, den man nicht weiter verfolgen konnte, ohne schließlich zur Wahrheit zu gelangen. Was kann auf den ersten Blick willkürlicher scheinen als die Lehre von der Sphärenharmonie? Gewiß entsprang sie im letzten Grunde einem ästhetischen Verlangen, das sich in die Frage kleidete: wie sollte dort, wo dem Auge das herrlichste Schauspiel geboten wird, der Schwestersinn des Ohres völlig leer ausgehen? Allein die Voraussetzung, auf der die Antwort ruhte, war keine ungereimte. Wenn der Raum, in dem die Gestirne kreisen, nicht ein gänzlich leerer ist, so muß der ihn erfüllende Stoff in Schwingungen versetzt werden, die an sich wohl hörbar werden können. „Gibt das nicht vielleicht“ — so fragte in unseren Tagen kein Geringerer als der große Begründer der Entwicklungsgeschichte Karl Ernst von Baer — „ein Tönen des Weltraums, eine Harmonie der Sphären, hörbar für ganz andere Ohren als die unsrigen[2]?“ Und gar sinnreich klingt der Bescheid, den unsere Philosophen denjenigen erteilten, die sich darob verwunderten, daß wir jene Geräusche oder Töne nicht wirklich vernehmen. Sie erinnerten an die Schmiede, die für den andauernden, gleichmäßigen Schlag der Hämmer ihrer Werkstatt taub sind, und nahmen damit die Lehre des Thomas Hobbes vorweg, vermöge welcher ein Wechsel des Sinnesreizes — eine Unterbrechung, eine Veränderung seines Grades oder seiner Qualität — für das Zustandekommen der Empfindung unerläßlich ist. Nur die Annahme, daß die Geschwindigkeitsunterschiede in den Bewegungen der Gestirne dazu angetan seien, nicht bloß Töne von verschiedener Höhe und Tiefe, sondern ein harmonisches Verhält-

nis derselben zu bewirken, war aus der Luft gegriffen. Hier konnte sich die künstlerische Einbildungskraft der Pythagoreer um so freier ergeben, da sie zwar die Bogenabschnitte, welche die Planeten in gewissen Fristen durchmessen, und somit die Winkelgeschwindigkeiten ihrer Bewegungen annähernd richtig bestimmten, die Entfernungen der Planeten hingegen und die aus ihnen folgenden absoluten Geschwindigkeiten zu ermitteln völlig außerstande waren.

Allein auch hier werden wir uns alsbald zu größerer Milde des Urteils gestimmt finden. Es gilt zu bedenken, daß die wohlbegründete Voraussetzung strenger, den Kosmos durchwaltender Ordnung und Gesetzmäßigkeit sich im Kreise der Pythagoreer fast nur auf geometrische, arithmetische und dem akustischen Ausgangspunkt ihrer Naturlehre gemäß auf musikalische Verhältnisse richten konnte. Diesen ward durchgängige Einfachheit, Symmetrie und Harmonie zuerkannt. Von den Kräften, welche die Himmelsbewegungen erzeugen, wußten und ahnten sie nichts. Darum hätten auch, nebenbei bemerkt, die elliptischen Bahnen der Planeten, falls sie ihnen bekannt gewesen wären, ihrem Ordnungsbedürfnis kein Genüge getan; denn sie hätten diese krumme Linie nicht als die resultierende aus zwei geradlinig wirkenden Kräften zu erkennen vermocht. „Ihr Himmel,“ so berichtet Aristoteles, „ist ganz Zahl und Harmonie[1].“ Eine richtige Einsicht vom höchsten Belange war, so können wir sagen, noch in wenig angemessene Formen gekleidet; man war unfähig, die Gesetzmäßigkeit dort zu finden, wo sie vorhanden ist, und es war immerhin besser, wenn man sie dort, wo sie nicht vorhanden ist, als wenn man sie gar nicht suchte. Daß ferner die Sonne mit erborgtem Glanze leuchtet, diese Annahme dürfte vorwiegend auf den oben erörterten Parallelismus von Sonne und Mond zurückgehen. Auch mochte die einheitliche Welt-Konzeption zu leiden scheinen, wenn man so nahe am Weltzentrum eine zweite selbständige Lichtquelle voraussetzte. Ganz und gar konnte man freilich einer solchen nicht entraten. Man fand sie in dem schon genannten, das Universum umgürtenden und die Elemente in ihrer vollen Reinheit enthaltenden „Olympos“, von dem der Fixsternhimmel und vielleicht die Planeten ihr ganzes und die (andernfalls allzu zahlreichen Verfinsterungen ausgesetzte) Sonne einen Teil ihres Lichtes entlehnen sollte. Die letztere galt übrigens als ein zugleich poröser und glasartiger Körper, der Lichtstrahlen in sich zu sammeln und wieder auszusenden geeignet war. Was aber die zweite große Fiktion, die der Gegenerde, betrifft, so müssen wir allerdings dem Aristoteles glauben, daß die Heiligkeit der Zehnzahl (vgl. S. 89) dabei eine Rolle

spielte. Da jedoch die Einführung eines neuen Weltkörpers und seine Einschiebung zwischen die Erde und das Zentralfeuer zahlreiche und bedeutende Folgen ergeben mußte, so können wir nicht daran zweifeln, daß die Rücksicht auf diese Ergebnisse an jener Fiktion gleichfalls einen Anteil hatte, und daß sich diese nicht nur aus dem vom Stagiriten namhaft gemachten Grunde dem Geist jener Forscher empfohlen hat. Die Lückenhaftigkeit unserer Berichte verstattet uns hier kein sicheres Urteil. Böckhs Meinung freilich, daß die Gegenerde einen Schirm bedeutete, der den Erdbewohnern den Anblick des Weltfeuers entziehen und somit seine Unsichtbarkeit erklären sollte, erweist sich als hinfällig. Denn die dem Zentralfeuer zugewandte westliche Halbkugel der Erde genügt dieser Aufgabe vollständig. Wahrscheinlicher ist es, daß die Gegenerde auch darum ersonnen wurde, weil man die so beträchtliche Häufigkeit der Mondfinsternisse[1] leichter rechtfertigen zu können meinte, wenn zu diesem Behufe neben dem Schatten der Erde auch jener der Gegenerde zur Verfügung stand.

Weit beredter jedoch als die Sprache der Argumente ist jene der geschichtlichen Tatsachen. Diese zeigen uns die Zentralfeuer-Hypothese als ein Ferment, nicht als ein Hemmnis des wissenschaftlichen Fortschritts. Hat sich doch aus ihr in weniger als anderthalb Jahrhunderten die heliozentrische Lehre entpuppt. Die phantastischen Auswüchse des philolaischen Systems sind Stück um Stück gefallen. Den Anfang machte die Gegenerde. Dieser Fiktion hat die Erweiterung des geographischen Horizonts den Todesstoß versetzt[2]. Als spätestens im vierten Jahrhundert eine genauere Kunde von des Karthagers Hanno großer Entdeckungsfahrt und von seinem Vordringen über das angeblich unüberschreitbare West-Ende der Erde, über die Säulen des Herakles (die Straße von Gibraltar), nach Griechenland gelangte und bald darauf durch Alexanders Zug nach Indien auch die Kenntnis des östlichen Asiens bestimmtere Umrisse annahm, da begann der Boden zu wanken, auf welchem der pythagoreische Hypothesen-Bau sich erhoben hatte. Man war gleichsam auf die Warte hinausgetreten, von der man die vermeintliche Gegenerde hätte erblicken müssen. Und da weder diese noch das dann seines letzten Schutzes beraubte Zentralfeuer zum Vorschein kam, so brach dieser Teil des pythagoreischen Weltsystems in sich zusammen. Auch hatte es dabei nicht sein Bewenden. Mit dem fiktiven Mittelpunkt der vorausgesetzten täglichen Kreisbewegung der Erde ward auch diese aufgegeben; an die Stelle dessen, was wir das Äquivalent der Rotationslehre nannten, ist diese selbst getreten. Ekphantos, einer der jüngsten Pythagoreer, hat die Achsen-

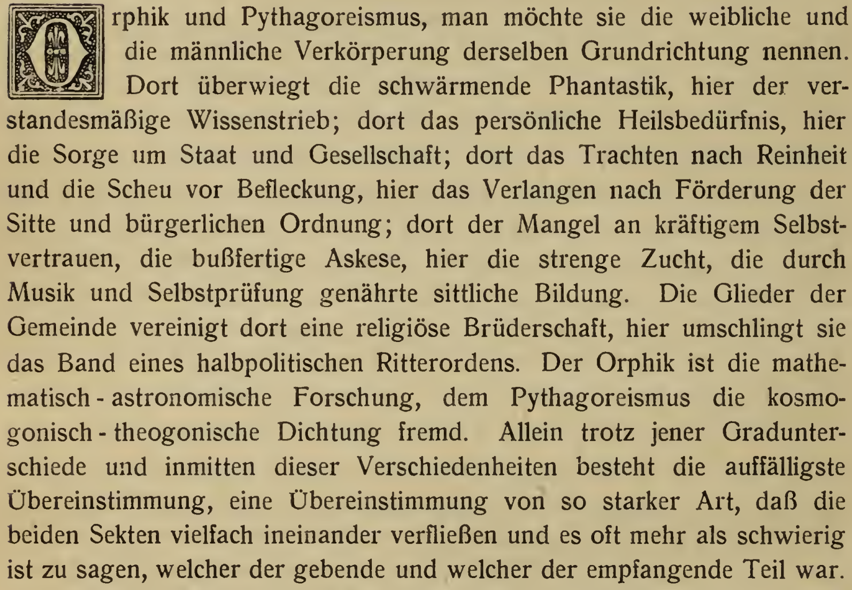
drehung der Erde gelehrt. An diese Etappe des Weges, der zur heliozentrischen Lehre führte, schloß sich bald eine zweite an. Die auffallende Steigerung der Helligkeit, welche die Planeten mitunter erfahren, war zuerst an Merkur und Venus beobachtet worden. Man konnte nicht umhin, das Phänomen durch seine wahre Ursache, die zeitweilig größere Erdnähe dieser Wandelsterne, zu erklären. Dadurch war die Unmöglichkeit dargetan, daß sie sich in konzentrischen Kreisen um die Erde bewegen. Und da eben diese zwei nächsten Nachbarn der Sonne durch ihren in je einem Sonnenjahr erfolgenden Umschwung ihre Zugehörigkeit zu diesem Leuchtkörper zu verraten schienen, so waren sie unter allen Planeten die ersten, deren Bewegung man mit jener der Sonne verband. Dies war die Meisterleistung des genialen, in einem unförmlichen Körper einen gewaltigen Geist bergenden, auf den verschiedensten Wissens- und Literaturgebieten heimischen Herakleides aus Herakleia am Schwarzen Meere, eines Mannes, der Platons und Aristoteles' Schulen besucht, aber auch mit den letzten Pythagoreern eifrigen Umgang gepflogen hatte[1]. Allein auch hier konnte man nicht stehenbleiben. Da der Mars gleichfalls einen bedeutenden Wechsel der Lichtstärke selbst den damaligen, so unvollkommenen Beobachtungsmitteln offenbarte, so war ein Band geschlungen, welches die zwei inneren Planeten mit mindestens einem der äußeren verknüpfte. Man näherte sich dem Standpunkte, den in der neueren Zeit Tycho Brahe eingenommen hat, indem er die sämtlichen Planeten mit Ausnahme der Erde um die Sonne, diese aber mit ihrem planetarischen Gefolge um die Erde kreisen ließ. Den letzten und entscheidenden Schritt endlich hat der Kopernikus des Altertums, Aristarch von Samos, getan (280 v. Chr. G.), und vor ihm, wenn auch in minder bestimmter Weise, der eben genannte Pontiker Herakleides. Den Anstoß zu dieser geistigen Großtat gab die durch die Leistungen des Eudoxos vorbereitete Einsicht, daß die Größe der Sonne ungleich beträchtlicher ist als die der Erde. Aristarch schätzte jene auf das Siebenfache von dieser. So unzulänglich aber auch diese Schätzung noch war und so weit sie hinter der Wirklichkeit zurückblieb, sie genügte, um es als völlig unstatthaft erscheinen zu lassen, daß der gewaltige Feuerball den kleinen Weltkörper, der unsere Wohnstätte bildet, als Trabant umkreise. Die Erde ward ihrer seit kurzem wiedererrungenen Herrscherstellung beraubt, die geozentrische durch die heliozentrische Weltansicht ersetzt; das Ziel war erreicht, zu dem Pythagoras und seine Jünger den Weg freigemacht und gewiesen hatten — freilich nur, um alsbald

wieder verlassen zu werden und dem durch das religiöse Empfinden geschirmten uralten Wahne von neuem für eine lange Reihe von Jahrhunderten Platz zu machen.

Doch ist es an der Zeit, von diesem geschichtlichen Vorblick zu seinem Ausgangspunkte, den altpythagoreischen Lehren, zurückzukehren. Auch hindert uns nichts mehr, den Faden wieder aufzunehmen, den wir am Schluß des vorletzten Abschnittes fallen zu lassen genötigt waren.

Fünftes Kapitel.

Der orphisch-pythagoreische Seelenglaube.



Orphik und Pythagoreismus, man möchte sie die weibliche und die männliche Verkörperung derselben Grundrichtung nennen. Dort überwiegt die schwärmende Phantastik, hier der verstandesmäßige Wissenstrieb; dort das persönliche Heilsbedürfnis, hier die Sorge um Staat und Gesellschaft; dort das Trachten nach Reinheit und die Scheu vor Befleckung, hier das Verlangen nach Förderung der Sitte und bürgerlichen Ordnung; dort der Mangel an kräftigem Selbstvertrauen, die bußfertige Askese, hier die strenge Zucht, die durch Musik und Selbstprüfung genährte sittliche Bildung. Die Glieder der Gemeinde vereinigt dort eine religiöse Brüderschaft, hier umschlingt sie das Band eines halbpolitischen Ritterordens. Der Orphik ist die mathematisch-astronomische Forschung, dem Pythagoreismus die kosmogonisch-theogonische Dichtung fremd. Allein trotz jener Gradunterschiede und inmitten dieser Verschiedenheiten besteht die auffälligste Übereinstimmung, eine Übereinstimmung von so starker Art, daß die beiden Sekten vielfach ineinander verfließen und es oft mehr als schwierig ist zu sagen, welcher der gebende und welcher der empfangende Teil war.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit läßt sich diese Sonderung in betreff jenes wichtigen Teiles der Seelenlehre vornehmen, der Metempsychose oder Seelenwanderung genannt wird. „Nach *pythagoreischen* Mythen, so sagt uns *Aristoteles*, gehen beliebige Seelen in beliebige Körper ein[1]." Und — um von dem Zeugnis zahlreicher späterer Schriftsteller zu schweigen — *Xenophanes*, der nur um weniges jüngere Zeitgenosse des Pythagoras, erzählt in Versen, die uns noch erhalten sind, dieser habe einst, als er einen Hund mißhandeln sah und ihn winseln hörte, von Mitleid ergriffen ausgerufen: „Laß ab und schlage

ihn nicht! Denn es ist die Seele eines befreundeten Mannes, die ich an dem Ton ihrer Stimme erkenne[1].“ Auch eine derartige Anekdote — und als eine solche kennzeichnet sie das von Xenophanes beigefügte „so sagt man“ — konnte nicht wohl entstehen, wenn die dem einzelnen Vorkommnis zugrunde liegende Überzeugung nicht als charakteristisch für den Mann gegolten hätte, der übrigens von dem Vorleben seiner eigenen Seele (schon nach dem Zeugnis des Empedokles) gar Vieles und gar Wunderbares zu melden wußte. Verweilen wir einen Augenblick bei der befremdlichen Lehre. Befremdlich freilich dünkt nur uns der weitverbreitete Glaube, in dem schon gallische Druiden[2] und die Drusen des Mittelalters sich begegnen, an welchem Zulus und Grönländer, nordamerikanische Indianer und die Dayaks von Borneo, die birmanischen Karen und die Bewohner von Guinea gleich den ungezählten Anhängern der brahmanischen und buddhistischen Religionen noch heute festhalten und dem ein Spinoza und ein Lessing ihre Sympathie und Zustimmung nicht versagten. Schon die örtlich und zeitlich so weite Ausbreitung dieser Glaubenslehre läßt erkennen, daß sie im menschlichen Denken und Fühlen tiefe Wurzeln besitzt. Vorerst freilich mußte dem Empfinden derjenigen, welche Menschenseelen auch in Tierleiber und selbst in Pflanzen wandern lassen und umgekehrt (was nicht bei all den genannten Nationen oder Sekten der Fall ist), der Hochmut fremd sein, dem die Schranken zwischen diesen Naturbereichen als unübersteigliche gelten. Die hierbei entscheidenden Gedankengänge aber dürften die folgenden gewesen sein. Zunächst: die Seele, deren freie Beweglichkeit, und wenn man so sagen darf, deren Freizügigkeit man aus den Phänomenen des Traumes, der Ekstase, der Besessenheit entnommen hatte, warum sollte sie, wenn ihr hinfälliges Haus zusammenbricht, sich nicht eine neue Wohnstätte suchen und erküren? Warum sollte sie nicht den Leib wechseln, etwa wie der Mensch sein Gewand wechselt? Woher — so mochte man weiter fragen — stammen alle die Seelen, die eine kurze Frist hindurch Menschen, Tiere und auch Pflanzen bewohnen und beleben? Sollen sie so zahlreich sein, wie die kurzlebigen Einzelwesen, mit denen sie zeitweilig verknüpft sind? Ein Kind z. B. stirbt im zartesten Alter. Sollte seine Seele entweder für diese Zeitspanne geschaffen sein oder vom Anbeginn der Dinge an diese kurze Verkörperung erwartet haben? Und was nachher? Sollte das Geistwesen, das die Fähigkeit besitzt, einen Menschen- oder Tierleib zu beseelen, jenes Vermögen nur durch wenige Wochen, Tage, Stunden oder auch Augenblicke betätigen, dann aber für immer gleichsam im Ruhestand verharren? Und auch von diesem

äußersten Fall abgesehen, war es nicht naturgemäßer, jene unvergänglichen oder kaum vergänglichen höheren Wesenheiten an Zahl begrenzter zu denken als die rasch dahinschwindenden, immer neu entstehenden und vergehenden grob-stofflichen Wesen, denen sie vorstehen, etwa wie die Offiziere eines Heeres minder zahlreich sind als die von ihnen befehligten Soldaten? Und endlich: sobald die ersten Ansätze eines strengeren Denkens sich regten, da mußten auch die hier in Frage kommenden Analogieschlüsse eine zusehends straffere Gestalt gewinnen. Daß die Seele den Körper überdauert, dies war und ist nahezu ausnahmslos allgemeiner Glaube der Menschen. Diese Fortdauer wurde, da sich kein Grund für ein späteres Erlöschen zeigte, mehr und mehr als eine unbegrenzte, und nachdem der Begriff der Ewigkeit gebildet ward, als eine schlechthin ewige betrachtet. Da sich nun alles Entstandene als vergänglich erwies, so mußte sich mit nahezu unwiderstehlicher Gewalt der Gedanke aufdrängen, daß das Unvergängliche auch unentstanden sei, daß der Ewigkeit des Nachdaseins (Post-Existenz) eine Ewigkeit des Vordaseins (Prä-Existenz) entspreche. Und wenn schließlich, allerdings nur im Geiste vorgeschrittenerer Kulturvölker, die Einsicht aufdämmerte, daß selbst im Bereich der Stoffwelt ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne nicht statthaft, seine Stelle vielmehr ein steter Wechsel und Kreislauf einnimmt, wie konnte da die dieser Einsicht parallel gehende Mutmaßung ausbleiben, daß auch in der Welt der Geister solch ein Rundgang bestehe, auf dessen Wegen ein und dasselbe Wesen unzählige Male seine irdische Hülle wechselt, um nach einer unabsehbaren Reihe von Verwandlungen wieder zu einer früheren oder zu seiner frühesten Gestalt zurückzukehren?

Diese und verwandte Erwägungen konnten bei Griechen nicht minder als bei so vielen anderen Völkern den Seelenwanderungsglauben erzeugen[1]. Dennoch scheint dies tatsächlich nicht der Fall gewesen zu sein. Niemand berichtet uns derartiges; und wäre der Glaube von alters her in Hellas heimisch gewesen, dann konnte dies dem vielgereisten, in diesen Dingen wohlbewanderten Xenophanes nicht verborgen bleiben; es konnte ihm kaum in den Sinn kommen, die Lehre eben für Pythagoras bezeichnend zu finden und ihn um ihretwillen zu verspotten. Auch eine Betrachtung von allgemeinerer Art darf dieses Ergebnis bestätigen helfen. Die Tierfreundlichkeit, gleichsam der Boden, aus dem jene Lehre emporsprießt, war dem griechischen Volksgemüt niemals in hervorragendem Maße eigen; niemals hat es hier (von vereinzelten Ausnahmen abgesehen) heilige Tiere gegeben, wie etwa in Indien und Ägypten. Daß endlich unser Philosoph einen an so vielen Orten volks-

tümlichen Glauben gewissermaßen neu erfunden hätte, dies darf von vornherein als im höchsten Maße unwahrscheinlich gelten. So spitzt sich denn das allgemeine Problem zu der besonderen Frage nach dem bestimmten Volks- und Glaubenskreise zu, aus welchem der vor allem um seiner weitreichenden „Erkundung“ willen berufene Weltweise (vgl. S. 82) jene Lehre entlehnt hat. Hierauf antwortet Herodot mit einem Hinweis auf Ägypten, von wo Männer, deren Namen er wohl kenne, aber nicht nennen wolle, die Lehre von der Seelenwanderung nach Griechenland verpflanzt haben[1]. Uns bei dieser Lösung endgültig zu beruhigen, daran hindert uns die direkte Kunde, die wir nunmehr von der ägyptischen Seelenlehre besitzen. Das „Totenbuch“ kennt das Vorrecht guter Seelen, mannigfache Tier- und auch Pflanzengestalten anzunehmen. Sie kann „heute als Reiher und morgen als Käfer und übermorgen als Lotosblume auf dem Wasser“ erscheinen; als Vogel Phönix, als Gans, als Schwalbe, als Kiebitz, als Kranich, als Viper vermag sie aufzutreten. Und auch die schlechte Seele, die ruhelos zwischen Himmel und Erde umherirrt, sucht einen Menschenleib auf, um in ihm ihre Wohnstätte aufzuschlagen, ihn durch Krankheiten zu peinigen, zu Mord und Wahnsinn zu treiben usw.[2] Allein von einem regelmäßigen Kreislauf, den die Seele des Verstorbenen „durch alles Land-, See- und Luftgetier vollbringt, um nach Ablauf von 3000 Jahren wieder in einen Menschenleib zurückzukehren“ — von dieser Angabe Herodots wissen die ägyptischen Texte, wenigstens soweit sie bis jetzt gelesen wurden, nichts zu melden. Mag dies nun das letzte Wort der in stetem Flusse begriffenen und mit einem an Widersprüchen reichen Material arbeitenden Forschung sein oder nicht, der Behauptung Herodots müssen wir vorläufig wenigstens unsere Zustimmung versagen. Weit genauer stimmt die pythagoreische Lehre jedenfalls mit der indischen überein, nicht nur in ihren allgemeinen Zügen, sondern bis auf Einzelheiten, wie der damit verbundene Vegetarianismus eine ist, und bis auf die den ganzen Glauben zusammenfassenden Formeln (den „Kreis“ und das „Rad“ der Geburten) herab. Hier fällt es uns nicht leicht, an bloßen Zufall zu glauben. Freilich müßte man auf jede solche Ableitung verzichten, wenn sie es notwendig machte, Pythagoras bei indischen Priestern in die Schule gehen oder ihn auch nur mittelbar vom Buddhismus beeinflußt sein zu lassen. Allein die eine dieser abenteuerlichen Annahmen ist so entbehrlich wie die andere. Der indische Seelenwanderungsglaube ist vor-buddhistischen Ursprungs[3]. Und daß der wissensdurstige Grieche von den Religionslehren des Ostens durch persische Vermittlung eine mehr oder weniger genaue Kunde erhielt,

darf wahrlich nicht als eine überkühne Mutmaßung gelten, zumal wenn man bedenkt, daß die asiatischen Griechen und ein Teil der indischen Nation bereits zur Zeit, da Pythagoras noch in seiner jonischen Heimat weilte, demselben Herrscher, dem Gründer des Perserreiches, Cyrus, gehorchten. Doch aus welcher Quelle dieser Glaube auch geschöpft sein mag, er ist jedenfalls mit orphischen Doktrinen frühe zusammengeflossen, und es tut not, die orphisch-pythagoreische Lehre, deren ursprünglich gesonderte Ströme wir nur mehr in ihrer Vereinigung kennen, dem Leser vor Augen zu stellen, und zwar vor allem jene Grundlehre, von der die Metempsychose nur einen einzelnen, wenn auch hochwichtigen Bestandteil bildet.

2. Diese gemeinsame Lehre läßt sich auf einen vielsagenden Ausdruck zurückführen, den Sündenfall der Seele[1]. Diese ist von göttlicher Herkunft, das irdische Dasein ist ihrer unwürdig; der Leib ist für sie eine Fessel, eine Haft, ein Grab. Lediglich eigenes Verschulden konnte sie aus der himmlischen Herrlichkeit in die Unreinheit des Erdenlebens herabstürzen. Für diesen Frevel muß sie Strafe leiden und Buße tun; nur durch Sühnung und Reinigung wird sie befähigt, in ihre Urheimat, in die Welt des Göttlichen zurückzukehren. Diese Reinigung und Sühnung vollzieht sich in zwiefacher Weise: durch Unterweltsstrafen und durch den Kreislauf der Geburten.

Schwerlich waren übrigens zwei — so verschiedenartige — Mittel zur Erreichung eines Zweckes von Anfang an verbunden. Darum und aus anderen Gründen darf man vermuten, daß die Unterweltsstrafen eine der pythagoreischen Metempsychose hinzugefügte und nachträglich mit ihr verschmolzene Zutat der Orphiker sind.

Wir haben diese bisher nur als die Begründer eigenartiger Weltbildungsdoktrinen kennen gelernt und bei jenem Anlaß einen gelegentlichen Einblick in ihre Denkweise gewonnen. Um dieselbe schärfer zu kennzeichnen, müssen wir den Mythos ins Auge fassen, der in ihrer Glaubenslehre eine zentrale Stellung einnimmt. Es ist dies die Sage von Dionysos-Zagreus. Den Sohn des Zeus und der Persephone hat sein göttlicher Vater schon als Kind mit der Weltherrschaft betraut. Ihm stellen die Titanen nach, die vordem mit Uranos gerungen und von ihm besiegt worden waren. Ihren tückischen Anschlägen entrinnt der Götterknabe in mannigfachen Verwandlungen, bis er zuletzt in Stiergestalt von ihnen ergriffen, in Stücke gerissen und verschlungen wird. Athena rettet sein Herz allein, welches Zeus verschluckt, um aus ihm den „neuen Dionysos" hervorzubringen. Zur Strafe für ihren Frevel

trifft Zeus die Titanen mit dem Strahl seines Blitzes. Aus ihrer Asche entspringt das Menschengeschlecht, in deren Wesen das titanische mit dem aus dem Blut des Zagreus entsproßten dionysischen Elemente gemengt ist. Die Titanen sind die Verkörperung des bösen, Dionysos jene des guten Prinzips. Ihre Vereinigung begründet den Streit des Göttlichen und des Widergöttlichen, der in der Menschenbrust so oft zu toben pflegt. So mündet die seltsame Göttersage, deren sonstiger Gedankengehalt uns hier nicht kümmern soll, in einen Erklärungsmythos, der die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur, den sie im Innersten durchwaltenden und spaltenden Gegensatz zu begründen bestimmt ist.

Die tiefe Empfindung dieses Gegensatzes, des grellen Kontrastes zwischen irdischen Leiden und irdischer Unreinheit auf der einen, göttlicher Reinheit und göttlicher Seligkeit auf der anderen Seite bildet den eigentlichen Kern der orphisch-pythagoreischen Lebensansicht. Aus dieser Quelle fließt das Verlangen nach Reinigung, nach Entsühnung und nach schließlicher Erlösung. Schwer ist dieses Ziel zu erreichen; nicht ein Erdendasein genügt, um die Seele von dem ihr ursprünglich anhaftenden Makel und von der Befleckung zu befreien, mit der weitere Missetaten sie besudelt haben. Eine lange Reihe von Wiedergeburten bildet gleichsam einen fortgesetzten jahrtausendelangen Bußgang, unterbrochen und verschärft durch Strafen, die sie im „Schlammpfuhl" erleidet; und spät, wenn irgendwann, gelangt sie endlich, ihrer Drangsale ledig, an den Ausgangspunkt der Wanderung; sie kehrt als ein reiner Dämon in die Gemeinschaft der Götter zurück, der sie entstammt ist. „Aus dem Kreis entfloh ich, dem lastenden, trauererfüllten", — so lautet der hoffnungsvolle Aufschrei der Seele, die „volle Buße getan für Werke des Unrechts" und die nunmehr als „Schutzflehende" hintritt vor die „Königin der Unterirdischen, die heilige Persephone" und vor die anderen Unterweltsgottheiten, deren „seligem Geschlecht" sie anzugehören sich rühmt und von denen sie jetzt „in die Sitze der Schuldlosen" gesandt zu werden und das rettende Wort zu vernehmen erwartet: „Ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen." So lesen wir auf jenen drei Goldtäfelchen (vgl. S. 70), die im vierten und im dritten Jahrhundert in der Nähe des alten Thurioi, d. h. in einer Landschaft, die vormals Pythagoreer beherbergt hatte, Verstorbenen ins Grab mitgegeben wurden[1]. Diese Versreihen erweisen sich als verschiedene Fassungen eines gemeinsamen älteren Textes. Sie bilden im Vereine mit mehreren anderen (teils demselben Zeitalter und benachbarten Örtlichkeiten, teils der Insel Kreta und der spät-römischen Epoche angehörigen) Blättchen, die der Seele ihren Weg in der Unterwelt vor-

zeichnen und in einzelnen Formen und Wendungen mit ihnen sowohl als unter sich genau übereinstimmen, die zur Zeit noch spärlichen Überreste dessen, was wir füglich das orphische „Totenbuch“ nennen und wohl bald in größerer Vollständigkeit zu besitzen hoffen dürfen.

3. Hier mag einer Möglichkeit gedacht werden. Der „Sündenfall der Seele“ ist den soeben besprochenen sakralen Texten ebenso fremd wie den Äußerungen unseres ältesten Gewährsmannes für die orphische Lehre, des Dichters Pindar. Beides kann zufällig sein. Ist doch unsere Überlieferung eine durchaus trümmerhafte. Allein es kann sich auch anders verhalten. Jenes orphische Hauptdogma hat vielleicht eine Fortbildung erfahren. Dem „Sturz der Seele“ mag, und dies ist nicht unwahrscheinlich, seine Motivierung — »auch dieses Übel ist die Sühne einer Schuld« — erst nachträglich zugewachsen sein. Nehmen wir dies an, so bleiben als die ursprünglichen Elemente jener Doktrin die drei folgenden zurück: eine schwermütige, das Erdendasein und seine Güter entwertende Lebensansicht: sicheres Vertrauen in die jede Missetat strafende, jedes Verdienst belohnende göttliche Gerechtigkeit; endlich die Überzeugung von der göttlichen Natur und dem göttlichen Ursprung der Seele. Von jener pessimistischen, mit dem heiteren Glanz und der satten Lebensfreudigkeit der homerischen Epoche so grell kontrastierenden Weltansicht wollen wir vorläufig nur Akt nehmen, ohne eine Erklärung zu versuchen. Ansätze zu diesem Wandel konnten wir schon bei Hesiod wahrnehmen; daß es verschiedene Volkskreise sind, die hier und im Epos uns ihr Empfinden offenbaren, wird man unbedenklich zugestehen; nicht minder, daß es schwere Erfahrungen in Krieg und Frieden gewesen sein müssen, welche die Empfänglichkeit für diese düsteren Lehren im griechischen Gemüte vorbereitet haben. Der feste Glaube an die vergeltende himmlische Gerechtigkeit setzt — soviel wird jedermann zugeben — die wenigstens grundsätzliche Anerkennung der Herrschaft von Recht und Gesetz voraus; so lange in den staatlichen und gesellschaftlichen Beziehungen nur persönliche Gunst und bestenfalls ein persönliches Treuverhältnis waltet (vgl. S. 24), fehlt der Boden, aus dem jene zuversichtliche Erwartung erwachsen konnte. Der Vergeltungsglaube, auf dessen Keime wir schon einmal hingewiesen haben (vgl. S. 68), wird uns um vieles verständlicher, wenn wir uns z. B. des Wesens der Erinyen erinnern, die ursprünglich nichts anderes waren, als die zornerfüllten, sich selbst Rache holenden Seelen der Ermordeten[1]. Wie auf Erden das Strafrecht des Staates aus der Privatrache des einzelnen und der Familie hervorsproß, so ist auch in den Straforten des Jenseits die Blutgerichts-

barkeit der Götter gleichsam an die Stelle der Blutrache getreten. Die Probe auf die Richtigkeit dieses Schlusses liefern jene Unterweltsdarstellungen, die uns den Übeltäter von der Seele oder dem Rachegeist seines Opfers gepeinigt zeigen. Die Richtung auf das künftige Leben mußte ferner der Vergeltungsglaube vornehmlich in pessimistisch gestimmten Epochen oder Lebenskreisen gewinnen. Ein Äschylos z. B., der mehr als jeder andere der griechischen Dichter von diesem Glauben erfüllt war, wirft kaum einen Blick über die Grenzen des irdischen Daseins; der Marathonkämpfer befriedigt sich an dem Schauspiel des gewaltigen Gottesgerichtes, dessen Zeuge und Mitvollstrecker er gewesen ist. Soll endlich der Glaube an die göttliche Abstammung der Seele verständlich oder erklärbar werden, so tut es vor allem not, irreleitende Analogien abzuwehren.

Daß die Seele des Verstorbenen im Kreis der Götter volle Seligkeit genießt, mit ihnen unablässig zecht und schmaust und sich anderem Sinnengenusse hingibt, diese altindische, altgermanische, bei den Indianern Zentralamerikas und wahrscheinlich auch bei den Thrakern heimische Vorstellung hat mit dem Hauptstamm der orphischen Lehre so gut als nichts gemein[1]. Und ebensowenig ist es statthaft, jene Überzeugung von der höheren Natur der Seele ohne weiteres aus den inneren Erlebnissen abzuleiten, die den Mystikern aller Länder und Zeiten gemein sind.

Unmittelbarer Verkehr mit der Gottheit, Verähnlichung mit der Gottheit, Einswerden mit der Gottheit — das sind die Ziele, denen die religiöse Mystik immer und überall zustrebt. Aber so einheitlich dieses Ziel ist, so mannigfach sind die Wege, die zu ihm führen. Heute ist es der dumpfe Schall der Tamburinen, der tiefe Ton der Flöten, der gellende Beckenklang, morgen der rasende, besinnungraubende Wirbeltanz, ein andermal wieder die Versenkung in die eintönigste Kontemplation oder die durch langandauernde Betrachtung eines glänzenden Gegenstandes erzeugte Hypnose[2], die hier die Bacchantin, dort den brahmanischen Asketen, dann wieder den moslemischen Derwisch oder den buddhistischen Mönch zur Ekstase hinreißt, von der Bürde des Selbstbewußtseins befreit und in den Schoß der Gottheit oder des Weltgrundes eingehen läßt. An die Stelle der Überreizung oder Betäubung des Nervenlebens tritt in weiteren Volkskreisen, sobald der Sturm solch einer geistigen Volkskrankheit vorübergebraust ist, das „Mystērion“ (oder »sacramentum«), das dem Gläubigen das Gefühl der Einigung mit der Gottheit gewährt und ihn von den lastenden Schranken des individuellen Lebens zeitweilig erlöst. An die Stelle von Handlungen und Erregungen, in denen der Mensch seiner Menschheit ledig wird und sich als Gott

empfindet — man denke an die Bacchen und Sabazier, auch an die Rā's und Osirise der Ägypter usw. —, treten andeutende Zeremonien (das Tragen heiliger Geräte, der Genuß göttlicher Speise und göttlichen Trankes, mitunter auch Symbole der Geschlechtsvereinigung), die jenes Einswerden mit der Gottheit vermitteln helfen. Dies ist der Kern auch der griechischen Mysterien, der bacchischen, eleusinischen usw. Mit Moral hat Religion hier wie anderwärts von Haus aus nichts zu schaffen. Indem die Ekstase jedes besonnene Handeln aufhebt, fördert sie weit eher das Gegenteil der Sittlichkeit, wie denn streng ehrbare Zucht und bacchantisches Toben stets als scharfe Kontraste empfunden wurden, um von dem Unfug zu schweigen, der in Winkelmysterien nicht nur der griechischen Welt gar oft sein Wesen getrieben hat. In dem Maße freilich, als die in den Familiengefühlen als in ihrem Keime beschlossenen altruistischen Elemente der Menschennatur eine reichere Entfaltung gewinnen, werden auch die ursprünglich zum mindesten nicht-moralisch gedachten Götter zu Wächtern und Bürgen dessen erhoben, was dem Staat und der Gesellschaft teuer ist; und die also versittlichten Verehrungsobjekte werfen ihrerseits wieder die Strahlen zurück, mit welchen die neuen Ideale der Menschheit sie verklärt haben. So sind auch die mystischen Dienste der griechischen Religion, vor allem der einflußreichste derselben, der den unterirdischen Gottheiten zu Eleusis gewidmet war, den Anforderungen der Moral gegenüber nicht völlig gleichgültig geblieben. Missetäter, und wahrscheinlich nicht bloß solche, die sich mit Mord befleckt hatten, waren von der Teilnahme an jenen die ewige Seligkeit verheißenden Weihen ausgeschlossen. Auch die Orphik besaß ihren Geheimdienst, von dem uns wenig mehr bekannt ist, als daß darin der Hauptmythos dieser Sekte zu ähnlicher, wenngleich nicht mit ebenso blendender, sinnberückender Pracht ausgestatteter Darstellung gelangt ist, wie der Demetermythos zu Eleusis. Was aber den orphischen Zweig der griechischen Religion vor den übrigen Mysterienkulten auszeichnet, das ist die überaus energische Betonung der Moral, die nur in der apollinischen Religion, deren Mittelpunkt Delphi war, annähernd ihresgleichen findet. In dieser Vertiefung des sittlichen Bewußtseins darf man die eigentliche Wurzel des dritten, wichtigsten und eigentümlichsten Bestandteils der orphischen Seelenlehre erblicken.

Eine Parallele wird das Verständnis fördern helfen. Das 125. Kapitel des ägyptischen „Totenbuches“ enthält ein negatives Sündenbekenntnis, das wie eine weit ausgesponnene Ausführung dessen klingt, was in wenige Worte zusammengedrängt auf den oft erwähnten unteritalischen Goldblättchen zu lesen ist[1]. Hier wie dort nennt die Seele des Ver-

storbenen sich mit Emphase „rein“, und nur auf diese ihre Reinheit begründet sie den Anspruch auf ein seliges Fortleben. Wenn die Seele des Orphikers Buße geleistet zu haben behauptet für „Werke des Unrechts“ und darum sich frei weiß von der durch diese bewirkten Befleckung, so zählt die Seele des Ägypters all das Unrecht auf, von dem sie in ihrem Erdenwallen freigeblieben ist. Nicht viele Tatsachen der Religions- und Sittengeschichte sind geeignet, uns in höheres Erstaunen zu versetzen, als der Inhalt dieses uralten Bekenntnisses. Verfehlungen gegen das Zeremonialgesetz erscheinen darin, aber doch nicht in erdrückender Menge. Und neben den in allen gesitteten Gemeinwesen gangbaren Vorschriften der bürgerlichen Moral tauchen Äußerungen eines keineswegs gemeinen, zum Teil eines überraschend zarten sittlichen Feingefühles auf: „Ich habe die Witwe nicht bedrückt! Ich habe dem Munde des Säuglings nicht die Milch entzogen! . . . Ich habe den Armen nicht ärmer gemacht! . . . Ich habe den Arbeiter nicht über die Zeit seiner Verpflichtung hinaus zur Tagesarbeit angehalten! . . . Ich war nicht fahrlässig! Ich war nicht träge! . . . Ich habe dem Sklaven bei seinem Herrn nicht übel mitgespielt! . . . Ich habe niemand Tränen vergießen machen.“ Nicht nur Unterlassungen, auch Akte positiven Wohltuns hat die aus diesem Bekenntnis hervorschimmernde Sittenlehre anbefohlen. „Überall“ — so ruft der Verstorbene aus — „habe ich Freude verbreitet! Ich habe den Hungernden gespeist, den Dürstenden gelabt, den Nackten bekleidet! Ich habe den Reisenden, dem Verzug drohte, mit einer Barke versehen“ usw. Und die gerechte Seele, die zahllose Prüfungen bestanden hat, gelangt schließlich in den Chor der Götter. „Meine Unreinheit“ — so ruft sie frohlockend aus — „ist vertrieben, und die Sünde, die an mir war, ist niedergeworfen. . . . Ich gelange zu diesem Lande der Verklärten. . . . Ihr, die ihr vorn steht“ — es sind die vorher genannten Götter gemeint —, „reicht mir eure Hände; . . . ich bin einer von euch geworden.“

Liegt uns hier mehr als eine bloße Parallele vor Augen? Waltet nicht spontane Übereinstimmung, sondern genetischer Zusammenhang ob? Wir wissen es nicht. Nur daran darf erinnert werden, daß die Ausbildung der orphischen Lehre der Eröffnung des innigen Verkehrs zwischen Griechenland und Ägypten nachgefolgt und nicht allzuspät nachgefolgt ist. Auch dürfte es uns nicht Wunder nehmen, wenn die Hellenen, die zu den Wunderwerken der ägyptischen Bau- und Bildnerkunst voll ehrfürchtiger Scheu emporblickten und die sich mitsamt ihrer jungen Kultur, um Platons Wort[1] zu gebrauchen, „Knaben“ dünkten gegenüber dem Greisenalter jener Gesittung, — wenn die Hellenen,

sagen wir, von dorther auch sittlich-religiöse Anregungen von tiefgehender Art empfangen hätten. Ob es sich wirklich so verhält, auf diese Frage wird die Forschung der Zukunft voraussichtlich eine einwandfreie Antwort erteilen. Uns genügt hier das aus Ägypten entlehnte Beispiel, um zu zeigen, wie eine vertiefte Auffassung der Moral und der Glaube an die göttliche Natur der Seele auch anderwärts Hand in Hand gegangen sind. Auch kann nichts begreiflicher sein. Der Abstand zwischen den hochgespannten Anforderungen, die der sittlich verfeinerte Mensch an sein Wollen und Fühlen stellt, und den brutalen Antrieben, die sich der Erfüllung dieser Forderungen so oft hemmend entgegensetzen, wie sollte er nicht den Glauben erzeugen helfen, daß zwischen den beiden Bestandteilen der Menschennatur ein Abgrund klaffe, daß sie keineswegs aus einer und derselben Wurzel entsprossen seien? Diese das menschliche Wesen gleichsam in zwei fremde und feindliche Hälften spaltende Ansicht mußte sich der Schärfung des Gewissens, dem Kampfe gegen die gutes oder menschenfreundliches Handeln gefährdenden Impulse über die Maßen günstig erweisen. Allein mit ihr beginnt auch — der Schatten dieses Lichtes — die Selbst-Entzweiung, die Störung innerer Harmonie, die Natur-Feindschaft und die asketische Verleugnung auch ihrer heilsamen oder harmlosen Forderungen. Dies alles findet sich in dem antiken Puritanertum vereinigt, samt einem langen Gefolge unersprießlicher Bräuche und unschöner Mythendeutungen, Zutaten, die gar oft zu ungerechter Beurteilung dieser großen Bewegung verleitet haben.

Ihr Ursprung dürfte uns verständlicher werden, wenn wir die geschichtlichen Bedingungen ihres Entstehens ins Auge fassen. Die religiöse Krise erscheint uns als ein Reflex der sozialen Krise. Sie gilt uns als eine Begleiterscheinung des Ständekampfes, der das siebente und einen Teil des sechsten Jahrhunderts erfüllt hat. Die schwere Not der Zeit hat auch diesmal beten gelehrt. Es mögen zumeist die Opfer der Eroberung und des harten oligarchischen Regiments gewesen sein, die ihre sehnsüchtigen Blicke auf ein besseres Jenseits gerichtet und von der Gottheit die Ausgleichung des auf Erden erlittenen Unrechts erwartet haben. Jedenfalls wurzelte die Orphik in bürgerlichen, nicht in adeligen Kreisen. Der Abscheu vor Blutvergießen[1], der in der Moral dieser Sekte eine so hervorragende Rolle spielt, weist auf eine Gesellschaftsklasse hin, die nicht nach Kriegsruhm dürstete und nicht durch Waffentaten glänzte. Auch „Recht“ und „Gesetz“ (Díke und Nómos)[2], die im orphischen Pantheon an bevorzugter Stelle erscheinen, sie werden allezeit mit Vorliebe von den Schwachen und Bedrückten, nicht

von den Starken und Mächtigen angerufen. Wir dürfen wohl mit Fug von einer bewußten Opposition gegen die Lebensauffassung und die Ideale der herrschenden Klasse sprechen, nicht minder als von der offenkundigen Auflehnung gegen die herrschende Religion. Diese Auflehnung hat es bewirkt, daß eine vergleichsweise spät in den griechischen Götterkreis aufgenommene Gestalt, daß der thrakische Dionysos es ist, der in diesem Glaubenssystem eine überragende Stellung einnimmt. Und wohlgemerkt, nicht etwa stolze Taten, wie jene des Adelsgottes Herakles, sondern unverdiente „Leiden" des Volksgottes Dionysos sind es, die den mythischen Kern des neuen Glaubens bilden. Die Übermacht der gewalttätigen Unterdrücker, die aber dereinst die Rache der obersten Gottheit ereilen wird, die Ohnmacht der unschuldig Leidenden, aber auf den endlichen Sieg des Rechtes Vertrauenden — spiegeln sie sich nicht in den bösen Titanen und im hilflosen Dionyoskinde wieder? Freilich war dies nicht der ursprüngliche Sinn der Legende, die vielmehr, wie man wahrscheinlich richtig erkannt hat, einen rohen orgiastischen Opferbrauch, das Zerreißen und Verzehren lebender Tiere, zu erklären bestimmt war. Allein wie oft hat sich nicht die religiöse Phantasie eines ihr von der Sage dargebotenen Stoffes bemächtigt, um ihn mit neuem Inhalt zu erfüllen und neuen Anschauungen dienstbar zu machen. Der Widerwille gegen diejenigen, die zugleich die Träger der Staatsreligion und die Hüter der nationalen Überlieferungen waren, mußte in den orphischen Konventikeln ähnliche Wirkungen hervorbringen wie an den Höfen der „Tyrannen". Waren doch, falls unsere Auffassung die richtige ist, jene und diese die Vertreter derselben Volksklassen, des rechtlosen Bürger- und des geknechteten Bauernstandes (vgl. S. 7—8). Der Parallelismus ist ein überraschender. Man erinnere sich, daß derselbe Kleisthenes, der die Adelsherrschaft in Sikyon gebrochen und die altberühmten Benennungen der dorischen Stämme durch grobe Schimpfnamen ersetzt hat, ebendort den Vortrag der homerischen Gesänge untersagt, den halbgöttlichen Nationalhelden Adrastos seiner Ehren beraubt und diese dem Dionysos zuerkannt hat[1]. Auch ein kosmopolitischer Zug eignet jenen Dynastien, die gern Bündnisse mit fremden Fürsten schlossen und deren Mitglieder mitunter sogar — wie dies zu Korinth geschehen ist — fremdländische, phrygische und ägyptische Namen (Gordios und Psammetichos) trugen. Genau so haben die Orphiker außer thrakischen auch phönikische Gottheiten (die Kabiren) den einheimischen Göttern beigesellt und, wie wir wahrscheinlich zu machen suchten, die Anlehnung auch an ägyptische und babylonische Weltbildungslehren nicht verschmäht (vgl. S. 79). Nach

alledem wird es mehr als bloßer Zufall sein, wenn wir Onomakritos, den Begründer der orphischen Kultgemeinde zu Athen, an dem dortigen Fürstenhofe weilen und der schützenden Gunst des pisistrateischen Hauses sich erfreuen sehen.

Wir werden den Pfad der Orphik noch oftmals kreuzen. Wir werden ihre gesegneten Früchte kennen lernen und mit ihren widrigen Auswüchsen vertraut werden. Wir werden den mächtigen Einfluß gewahren, den die Lehre auf Platon und vornehmlich durch ihn auf die Folgezeit geübt hat. Hierbei wird es uns nicht entgehen, daß die Entfremdung zwischen Leib und Seele, der psychische Dualismus sich an diesem Punkte zur Entfremdung zwischen Welt und Gottheit, zum Dualismus im eigentlichen Wortverstande steigert und erweitert, während die Orphik selbst diese in ihrem Grundprinzip schlummernde Konsequenz niemals ans Licht gestellt, sondern sich mit einem geläuterten, die Einheitlichkeit des gesamten Naturlebens stark hervorhebenden Pantheismus begnügt hat. Man kann endlich, durch wunderbare Funde der jüngsten Zeit, vor allem durch die Wiederentdeckung der Petrusapokalypse belehrt, den Unterlauf des gewaltigen Stromes, dessen Quelle noch dichtes Dunkel umhüllt, wie in tagesheller Beleuchtung erblicken, ihn in das Meer des Urchristentums münden und dessen Fluten auf weite Strecken hin färben sehen.

4. So dunkel auch zur Stunde noch die Ursprünge der Orphik sind, an ihrer frühen Verflechtung mit den Anfängen des Pythagoreismus ist kein Zweifel gestattet. Zur inneren Evidenz gesellt sich das Gewicht beachtenswerter Überlieferungen. Als Verfasser altorphischer Gedichte wurden im Altertum Männer genannt, die uns zum Teil als Mitglieder des pythagoreischen Kreises bekannt sind, zum Teil doch eben jenen Landschaften (Unteritalien und Sizilien) angehörten, in denen die Lehren des Pythagoras sich am frühesten verbreitet hatten[1]. Müssen wir somit auf eine durchweg reinliche Scheidung verzichten, so fehlt es doch auch auf dem Gebiete, das uns hier beschäftigt, nicht an Lehren, die wir teilweise auf Grund der Tradition, teilweise aus inneren Gründen eher für pythagoreisch als für orphisch halten dürfen. Wenn die Orphiker die Seele zwischen einer Einkörperung und der anderen an den Straforten des Hades weilen ließen, so mußten sich die mehr wissenschaftlich angehauchten Pythagoreer die Frage stellen: wie geschieht es, daß an dem Ort und in dem Augenblick, wo ein neues Wesen ins Dasein tritt (mag dies nun der Moment der Empfängnis, jener der Geburt oder ein dazwischen liegender Zeitpunkt sein),

jedesmal auch eine Seele vorhanden und bereit ist, in den Körper einzugehen? Sie antworteten mit dem Hinweis auf die Sonnenstäubchen[1], jene Körperchen, die uns überall umgeben, und die wir mit jedem Atemzug in uns aufnehmen, die aber an der Grenze der Wahrnehmbarkeit stehen und nur durch das einfallende Sonnenlicht sichtbar werden. Mag immerhin die selbst bei scheinbar vollständiger Ruhe der Luft andauernde Zitterbewegung jener empfindlichen Stäubchen an die unablässige Bewegung, die man der Seele zuschrieb, erinnert und jene Identifizierung begünstigt haben; auch davon abgesehen, ist diese Theorie eine wohlverständliche, ja, von dem Standpunkt ihrer Urheber angesehen, eine ungemein verständige. Wenn sie in der Seele, wie dies in jener Epoche durchaus üblich ist, nicht ein immaterielles, sondern ein überaus feines stoffliches, also ein unsichtbares oder kaum sichtbares Wesen erblickten, so war die Frage sowohl als ihre Beantwortung eine völlig berechtigte. Ganz ähnlich haben unsere Naturforscher aus der Tatsache, daß gewisse niedere Organismen allenthalben entstehen, wo ihrer Entwicklung günstige Bedingungen vorhanden sind, den wohlbegründeten Schluß gezogen, daß die Luft von derartigen unsichtbaren Keimen erfüllt ist.

Viel unzulänglicher als über die Seelenlehre sind wir über die Götterlehre der Pythagoreer unterrichtet. Daß sie zu der Volksreligion irgendwie in scharfen Gegensatz getreten seien, wird uns nirgends berichtet. Was ihre angebliche Hinneigung zum Monotheismus[2] oder auch (nach anderen Meldungen) zu einer Art von Dualismus[3] betrifft, letzteres im Anschluß an die phantastische Zahlenlehre, kraft deren die Einheit als das Prinzip des Guten mit der Gottheit, die Zweiheit als Prinzip des Übels mit der Stoffwelt identifiziert werden konnte, so beziehen sich diese Angaben, insoweit sie überhaupt glaubwürdig sind, offenbar auf spätere Phasen in der Entwicklung der Schuldoktrin. Anders steht es wohl mit den Lehren von der Atmung der Welt[4], die diese als ein lebendes Wesen erscheinen läßt, gleichwie von der Weltentstehung, die von einem Punkte ausgegangen, und durch die Anziehung, die dieser auf seine nächste Umgebung und dann auf immer weitere Teile des Unbegrenzten geübt habe, fortgesetzt worden und zum Abschluß gelangt sei. Ungleich bedeutsamer als diese das Gepräge des wissenschaftlichen Kindheitsalters an der Stirn tragenden Vorstellungen ist eine gleichfalls alte Doktrin, von der uns eine überaus frappante Äußerung des Eudemos verläßliche Kunde gibt[5]. Dieser Schüler des Aristoteles, den seine gelehrten Studien über die Geschichte der Astronomie und der Geometrie mit dem Pythagoreismus genau ver-

traut machen mußten, hat einmal in einem Lehrvortrage über die Begriffe der Zeit und der zeitlichen Identität die folgenden Worte gesprochen: „Wenn man aber den Pythargoreern glauben will . . ., so werde auch ich dereinst mit diesem Stäbchen in der Hand zu euch, die ihr wieder gerade so wie jetzt vor mir sitzen werdet, schwatzen, und nicht anders wird es sich mit allem übrigen verhalten.“ Wie dankbar müssen wir dem trefflichen Eudemos dafür sein, daß er sich im Eifer der Rede diese gelegentliche Anspielung entschlüpfen ließ, wie dankbar auch seinen emsigen Zuhörern, welche die Notiz in ihr Kollegienheft eingetragen und so auf die Nachwelt gerettet haben. Leibhaftig steht das köstliche Bild vor unseren Augen: auf seinem Marmorsitz das humorvoll lächelnde, mit dem Abzeichen seiner Würde spielende Schulhaupt; vor ihm in langen Sitzreihen die halb verblüfft, halb ergötzt aufhorchenden Jünglinge. Kaum auszuschöpfen aber ist der Gedankengehalt, der in dieser kurzen Mitteilung geborgen ist. Auch gereicht derselbe, wie sofort gesagt werden darf, den Pythagoreern zur höchsten Ehre. Das inhaltschwere Sätzchen besagt nämlich nicht mehr und nicht weniger als die unbedingte Anerkennung allwaltender Gesetzmäßigkeit. Es ist ein aus dieser Anerkennung im Verein mit dem Glauben an zyklische Weltperioden mit voller Gedankenstrenge abgeleiteter Folgesatz. Diesem Glauben sind wir schon mehrmals (bei A n a x i m a n d e r und bei H e r a k l i t) begegnet, und wir werden ihm bald wieder (bei E m p e d o k l e s) und desgleichen bei weit Späteren begegnen. Hier gilt es seinem Ursprung näherzutreten.

Zu diesem Behuf müssen wir an die Motive der kosmogonischen Spekulation überhaupt erinnern. Die Frage nach einem Weltanfang ward dem Menschengeist aufgedrängt zuerst und vornehmlich durch die alltägliche Erfahrung, die uns das Entstehen und Vergehen immer neuer Bildungen vor Augen stellt und die naturgemäß dazu führt, das, was vom Einzelnen gilt, auch auf das Ganze zu übertragen; in einer späteren Phase durch all das, was wir Gleichmaß und Ordnung im Weltbau nennen, und insbesondere durch das Vorhandensein der großen gleichartigen Stoffmassen (Luft, Erde, Meer), die man für etwas Ursprüngliches zu halten sich nicht entschließen mochte; ferner und schließlich durch die Wandlungen, die der Erdball selbst der eindringenden Beobachtung aufwies (Deltabildungen, Wechsel von Land und See usw.). Die älteren kosmogonischen Versuche begnügten sich vielfach damit, einen Beginn der gegenwärtigen Weltordnung vorauszusetzen und auszumalen, ohne immer danach zu fragen, was jenem Beginn vorangegangen sein mochte, und ob die gegenwärtige Welt-

ordnung ewigen Bestand besitzen werde. Sobald auch dieses Problem sich dem geschulteren Denken darbot, stand man vor der Alternative: ein absoluter Anfang und ein absolutes Ende, oder ein Weltprozeß ohne Anfang und Ende im eigentlichen Sinne? Die griechischen Denker zum mindesten, die sich durchweg von wohl oder übel gedeuteten, aber doch zumeist von einigermaßen ernsthaften Analogien leiten ließen, ergriffen sofort und nahezu einstimmig die zweite Alternative: kein eigentlicher Anfang und kein eigentliches Ende, sondern ein unaufhörlicher Wandelprozeß. Auch hier stand man vor einem Scheidewege. Der Weltprozeß konnte geometrisch gesprochen einer Trajektorie oder er konnte einer Kreisbahn verglichen werden. Nach der ersteren Annahme erschien er als die Reise zu einem unbekannten Ziel, nach der letzteren als ein Rundgang des Geschehens, der immer wieder zu demselben Ausgangspunkt zurückführt. Auch hier konnte die Wahl kaum zweifelhaft sein. Für die erstere Voraussetzung stand keinerlei durchschlagende Analogie zu Gebote, zugunsten der letzteren sprach in erster Reihe das unablässig erneute Schauspiel des absterbenden und sich wieder verjüngenden Pflanzenlebens, dann der Kreislauf des Stoffes, dessen Erkenntnis der Urstofflehre vielleicht von allem Anfang an zugrunde lag und die wir jedenfalls bei Heraklit mit vollster Deutlichkeit ausgesprochen fanden. Das Schicksal der Seelen — mochte man diese nun als Schatten im Hades weilen oder zu den Sitzen der Seligen entrückt sein lassen — mußte allerdings eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel des Naturlebens zu bilden scheinen; aber die Seelenwanderungslehre, die in jener allgemeinen Analogie jedenfalls eine gewichtige Stütze fand, war dazu angetan, den durch diese eine Ausnahme gestörten Einklang wieder herzustellen. Vollends von ausschlaggebender Bedeutung mußte der Kreislauf der Jahreszeiten, die regelmäßige Wiederkehr der glanzvollen, gewaltigen, das Natur- und Menschenleben machtvoll bestimmenden und darum als göttliche Wesen verehrten Himmelskörper sein. An dieser Stelle mag beiläufig des größten aller Dienste gedacht werden, welche die Sternkunde der Menschheit erwiesen hat. In ihr sind die Ideen der Gottheit und der Gesetzmäßigkeit zum erstenmal zusammengetroffen. Von hier aus hat sich über die Begriffe der Ordnung und der Regel zuerst ein verklärender Schimmer des Göttlichen ergossen, und, was noch mehr besagt, der Begriff der Götterherrschaft ist davor bewahrt worden, mit jenem der Willkürherrschaft zusammenzufließen und zu untrennbarer Einheit zu verschmelzen.

Der also erzeugte Glaube an die zyklische Wiederkehr alles Geschehens hat dadurch festere Formen gewonnen, daß er sich an die

Lehre vom Weltjahr oder vom großen Jahr anlehnen konnte, die den Jahrtausende umfassenden Himmelsbeobachtungen der Babylonier und vielleicht noch älterer Kulturvölker verdankt ward[1]. Diese Beobachtungen und die aus ihnen abgeleiteten Schlüsse ließen ungeheure Zeitabschnitte kennen oder ahnen. So sollte sich das gewöhnliche Jahr zum babylonischen Weltjahr nicht anders verhalten als wie eine Sekunde der — durch zwölffache Teilung des 24stündigen Tages gewonnenen — Doppelstunde zu einem Tag. Und solch ein großes Jahr wurde wieder wie ein Tag im Leben des Universums geachtet. Der Aufstellung jener riesigen Zeiteinheiten lag ohne Zweifel die Erwartung zugrunde, daß wie Sonne, Mond und die Planeten nach dem Ablauf regelmäßiger Fristen wieder in die am Beginn derselben eingenommenen Stellungen zurückkehren, so ein Gleiches auch von anderen Himmelskörpern gelte, deren Lageveränderungen durch säkulare Beobachtungen ersichtlich geworden waren. Diesen von der Himmelskunde des Orients geschaffenen Rahmen haben die zyklischen Doktrinen griechischer nicht weniger als indischer Denker ausgefüllt. Die heraklitische Lehre von der periodischen Weltverbrennung ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt (vgl. S. 55). Periodische Verbrennungen und Überflutungen der Erde hatten auch die Babylonier angenommen[2]. Allein wenn die Urheberschaft dieses Gedankens der Weite ihres geistigen Horizonts zum mindesten alle Ehre macht, so war doch seine Ausführung eine maßlos phantastische. Wenn alle Planeten sich im Zeichen des Krebses begegnen, dann soll eine Verbrennung, wenn sie im Zeichen des Steinbocks zusammentreffen, dann soll eine Überflutung stattfinden; beides gewiß aus keinem anderen Grunde, als weil jener Abschnitt des Tierkreises, in dem sich die Sonne zur Zeit des Sommersolstitiums befindet, an sengende Hitze, dieser, da er das Wintersolstitium bezeichnet, an verheerende Regengüsse erinnert. Von solcher Herrschaft der entfesselten Ideenassoziation sind die Pythagoreer wahrscheinlich frei geblieben, während ihre Annahme, es gebe ein „doppeltes Verderben“[3], durch das Herabstürzen himmlischen Feuers und durch das Herabfallen im Mond befindlichen Wassers, von jener babylonischen Lehre beeinflußt scheint. Nicht anders aber als durch die Voraussetzung einer zyklischen Auflösung des gegenwärtigen Welt- oder Erdbestandes läßt sich die merkwürdige Theorie erklären, von der uns der Schüler des Aristoteles berichtet. Unzulässig scheint es uns, sie aus der Lehre vom Weltjahr unmittelbar abzuleiten: wenn die Gestirne wieder ihre alten Stellungen einnehmen, sollen sich auch alle anderen Vorgänge wiederholen[4]. Dies hieße der chaldäischen Astrologie einen maßgebenden Einfluß auf pythagoreische

Doktrinen zuschreiben, während uns im übrigen keine Spur einer derartigen Einwirkung begegnet, ja noch Theophrast[1], Eudems Mitschüler, von der damals in Hellas bekannt werdenden babylonischen Afterwissenschaft in Ausdrücken des höchsten Erstaunens Kenntnis nimmt. Ebensowenig darf man hier, wie wir meinen, die Seelenwanderung herbeiziehen. Denn um davon nicht zu sprechen, daß die Doktrin von einer späteren Schule — jener der Stoiker — begierig aufgegriffen wurde, der die Metempsychose fremd war, und auch davon abgesehen, daß die „Seele", wie wir bald klar erkennen werden, dieser ganzen Epoche durchaus nicht als der Inbegriff der ein Individuum kennzeichnenden intellektuellen oder moralischen Eigenschaften gegolten hat: die Seelenwanderungslehre erklärt auch keineswegs, was hier der Erklärung bedürftig ist. Besagt doch die Theorie, die uns beschäftigt, das gleichzeitige Wiederauftreten zahlloser Menschen, und zwar in ihrer leiblichen ganz ebensosehr als in ihrer geistigen Eigenart. Auch erwäge man das folgende. Wenn Eudemos wieder aufleben soll mit der gleichen körperlichen und psychischen Beschaffenheit, die ihm jetzt eignet, so müssen vorher seine leiblichen Erzeuger, desgleichen deren Vorfahren, und nicht minder die ganze Reihe seiner geistigen Ahnen, sein Meister Aristoteles, dessen Lehrer Platon, Sokrates usw. ins Dasein zurückgekehrt sein. Und wenn das Stäbchen, das er jetzt schwingt, wieder vorhanden sein soll, so muß vorher von neuem der Baum gewachsen sein, aus dessen Holz es geschnitzt ist, dieser muß demselben Samen entsprossen sein, in demselben Erdreich gewurzelt haben wie vordem usw. Auch bedarf es nicht dieses Umwegs, da ja Eudem augenscheinlich an sich, seinen Jüngern und Zeitgenossen nur eine allgemeine Regel exemplifiziert, die für alle andern Generationen und für alle andern Vorkommnisse die gleiche Geltung beansprucht. Mit einem Worte, jene einstige Wiederkehr aller gegenwärtigen Personen, Dinge und Geschehnisse kann gar nicht anders stattfinden als mittels der Wiederabwicklung eines vormals entrollten Kausalgewebes. Und dies ist, wie wir meinen, nicht etwa ein zufälliger Begleitumstand, sondern der eigentliche Kern der Lehre. Zweierlei ist darin enthalten: der Glaube an die unbedingt strenge ursächliche Verkettung alles Geschehens und der Glaube an einen neuen, unbedingt gleichen Ausgangspunkt dieser Kausalreihe. Den ersteren bei den Pythagoreern anzutreffen, kann uns nicht im mindesten wundernehmen. Ist er uns doch schon bei Heraklit begegnet und durften wir ihn dort mit Fug als den Widerhall betrachten, den die fundamentalen physikalischen Entdeckungen des Pythagoras geweckt hatten. Auch wurzelt

die Zahlenlehre in nichts anderem als in eben jener Überzeugung von der die Gesamtheit aller Vorgänge umspannenden Gesetzmäßigkeit. Desgleichen hat auch Heraklit zwischen den seelischen und den Naturprozessen nicht scharf geschieden, und der, man möchte sagen, natürliche und naive Determinismus, auf den wir hier und dort in einem Zeitalter stoßen, in dem das Problem der Willensfreiheit noch nicht aufgeworfen war, kann uns keineswegs befremden. Die zweite Prämisse aber der durch Eudems Mitteilung verbürgten pythagoreischen Doktrin ist nichts anderes als die strenge, man darf sagen die mathematisch strenge Auffassung der Theorie von der zyklischen Wiederkehr eines anfänglichen Weltzustandes. Dieselben Naturfaktoren, die gleiche Menge und Verteilung derselben, die gleichen sie durchwaltenden Kräfte voraussetzen, was heißt dies anderes als die Quelle voraussetzen, aus der das eine wie das andere Mal der bis ins kleinste und einzelnste genau gleiche Strom des kausalen Geschehens sich ergießen muß? Wenn viele unter uns gleichfalls die Rückkehr mindestens unseres Sonnensystems zu dem Ausgangspunkte seines Entstehens erwarten, müssen sie nicht (so darf man fragen) dieselben Folgerungen ziehen, welche die Pythagoreer gezogen haben? Wenn das Widerstand leistende Medium, das wahrscheinlich den Raum erfüllt, ein allmähliches Ermatten des uranfänglichen Impulses der Planetenbewegung, die Überhandnahme der stets erneuten zentralen Anziehung und schließlich jenen Sturz der Planeten in die Sonne bewirken soll, dem eine ungeheure Wärmeentwicklung und somit die Verwandlung des ganzen Systems in jene Nebelmasse folgen muß, aus der es einst hervorgegangen ist: bleibt uns da etwas anderes übrig als der Schluß auf die ausnahmslose und haarkleine Wiederholung auch aller irdischen Prozesse? Es bliebe uns, so erwidern wir, nichts anderes übrig, wenn die von der Sonne, den Planeten und ihren Trabanten eingenommene Weltregion ein nach außen völlig abgeschlossenes Gebilde wäre, aus dem nichts aus- und in das nichts eingeht. Allein kein Bezirk des Universums kann Fichtes „geschlossenem Handelsstaate" gleichen. Um von den ungeheuren Wärmemengen zu schweigen, die im Laufe von Jahrmillionen an den Weltraum abgegeben wurden, ohne zurückzukehren: jeder Meteorstein, ja jedes Stäubchen eines solchen, das aus dem Anziehungsbereich eines anderen Systems in das unsrige geraten ist oder umgekehrt, jeder Lichtstrahl, der vom Sirius zur Sonne oder von der Sonne zum Sirius gewandert ist — sie haben das Soll und Haben der Stoff- und Kraftbilanz in unserem Weltsystem genügend verändert, um die Wiederkehr eines unbedingt gleichen Anfangszustandes auszuschließen. Die Welt-

formel, aus der (um an einen bekannten Laplaceschen Gedanken zu erinnern) ein dieser Aufgabe gewachsener Geist die gesamte Folgeentwicklung bis in ihre geringsten Einzelheiten herab berechnen könnte, sie muß in dem einen und dem andern Fall eine verschiedene sein. Demjenigen aber, der etwa als den Schauplatz jener identischen Kausalentfaltung nicht einen Teil des Weltalls, sondern seinen vollen Inbegriff betrachten wollte, wäre zu erwidern, daß die Spektralanalyse uns neben alternden Welten werdende gezeigt hat, daß somit in verschiedenen Gegenden des Universums mannigfache Phasen der Entwicklung gleichzeitig vertreten sind. Weder der eine noch der andere dieser Einwände konnte den Weisen des Altertums bekannt sein, und so war es diesmal wie so oft die vergleichsweise Begrenztheit ihres Wissens, die es ihnen verstattet hat, große, fruchtbare und in ihrem Kern wahre Gedanken unbeirrt von den sie verdunkelnden oder einschränkenden Einzelerkenntnissen festzuhalten, zu Ende zu denken und zu grandiosen, die Phantasie mächtig ergreifenden Bildern auszuprägen.

Es liegt nahe, diese Lehre mit ihrem Ausblick auf ein anfangs- und endlos sich abspinnendes kosmisches Einerlei freud- und trostlos zu schelten. Um so höher haben wir ihren Urheber zu achten! Zeigt er sich doch völlig frei von jenem Schwachmut, dem eine These als gerichtet gilt, wenn sie nicht unseren Herzenswünschen schmeichelt. Man wird an Hippasos von Metapont gemahnt[1]. Dieser wurde den Pythagoreern beigezählt. Doch hat er mit Heraklit das Feuer für den Urstoff erklärt und gleich diesem die in bestimmten Fristen erfolgende Zerstörung und Neubildung der Welt gelehrt. Von einem Denker, der in Heraklits Spuren wandelte, wäre auch die starke Betonung der universalen, das Natur- wie das Menschenleben durchwaltenden Gesetzmäßigkeit am ehesten zu erwarten. Auch mochten die Stoiker, die zu Heraklit voll Ehrfurcht emporblickten, aus den Händen eines Pythagoreers, der zugleich ein halber Herakliteer war, am ehesten die Doktrin annehmen, die in ihrem System eine so beträchtliche Rolle gespielt hat. Allein auf völlige Sicherheit müssen wir verzichten. Jede derartige Sonderung ist im Bereich dieser Schule ein ungemein schwieriges, zumeist ein aussichtsloses Unterfangen. Die Pietät der Pythagoreer gegen ihr Schulhaupt, auf das sie alle Ehren häuften, ohne ihr persönliches Verdienst in den Vordergrund zu stellen, tritt uns hier hindernd in den Weg. Wo individuelle Leistungen genannt werden, gehen die Angaben gar häufig auf apokryphe Schriften zurück, von denen dieses Literaturgebiet mehr als jedes andere erfüllt war. Von den älteren Angehörigen der Schule kennen wir zwar viele Namen, aber kaum mehr als Namen.

Ihre Träger und Trägerinnen — denn auch Frauen nahmen an der von Pythagoras angeregten religiös-philosophischen Bewegung warmen Anteil — lebten in inniger Gemeinschaft. Ihr treues Zusammenhalten, die sie verschwisternde Solidarität der Interessen, ihre bis zur Aufopferung gehende Freundschaft gehören ebenso zu den bezeichnenden Zügen des Kreises wie ihr ernstes Streben nach Mäßigung und Bändigung der Affekte. Denn die in ihrem Lehrgebäude vorherrschenden Begriffe der Harmonie sowohl als des Maßes waren auch die Ideale ihres Lebens. Eine einzige Persönlichkeit hebt sich scharf und bestimmt von diesem Hintergrunde ab. Es ist dies ein Mann von stark ausgeprägter Individualität, dessen astronomische Lehren ihn von den älteren Joniern stärker beeinflußt zeigen als von Pythagoras, während uns die Widmung seiner Schrift allerdings sein vertrautes Verhältnis zu Gliedern des pythagoreischen Bundes erkennen läßt.

5. „Alkmeon von Kroton[1], der Sohn des Peirithoos" — so lautete der Beginn seines uns leider nur in wenigen Bruchstücken erhaltenen Buches — „spricht also zu Brontinos, zu Leon und Bathyllos: Über die unsichtbaren Dinge besitzen nur die Götter volle Gewißheit; um aber nach Menschenart Wahrscheinlichkeitsschlüsse zu ziehen" — hier bricht das Sätzchen leider ab, doch nicht ohne uns auch in dieser Verstümmlung einen wertvollen Fingerzeig zu erteilen. Der philosophische Arzt, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, ist sich der Schranken menschlichen Wissens wohl bewußt; er bescheidet sich in betreff dessen, was der sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist, Vermutungen auszusprechen, Schlüsse zu ziehen, von denen wir erwarten können, daß sie aus einigermaßen sorgfältigen Beobachtungen erwachsen sein und nicht aller Behutsamkeit ermangeln werden. Nicht ein alle menschlichen und göttlichen Dinge umfassendes System, sondern einzelne Lehrmeinungen stellt uns jener Satz in Aussicht, der um so mehr verheißt, je weniger er verspricht.

Die bedeutendsten Leistungen Alkmeons beziehen sich auf das Gebiet der Anatomie und Physiologie. Er hat als der erste — und darauf gründet sich sein Anspruch auf unvergänglichen Nachruhm — im Gehirn das Zentralorgan der Geistestätigkeit erkannt[2]. Auf Tiersektionen gestützt, die ihm eine verläßliche Überlieferung zuschreibt und auf die er sich selbst nicht undeutlich beruft, entdeckte er die vornehmsten Sinnesnerven (von ihm wie von Aristoteles „Gänge" oder „Kanäle" genannt), ihren Verlauf und ihre Endigung im Gehirn[3]. Die funktionelle Deutung solch eines anatomischen Sachverhalts unterstützt die moderne

Wissenschaft durch Wahrnehmungen, zu denen Erkrankungen und Läsionen den Anlaß geben. Ganz ähnlich verfuhr Alkmeon. Mit Bestimmtheit wissen wir, daß er die infolge von Gehirnerschütterungen eintretenden Sinnesstörungen hierbei verwertet hat. Er erklärte dieselben in rationeller, wenn auch einseitiger Weise durch das, was wir eine Unterbrechung der Leitungsbahnen heißen. Taubwerden und Erblindung trete ein, weil das aus seiner Normallage gerückte Gehirn die Wege verschließe, durch welche die Gehörs- und Gesichtseindrücke zu ihm gelangen. Der weitverbreiteten Meinung, daß der männliche Same aus dem Rückenmark stamme[1], setzte er den Augenschein entgegen, der da lehre, daß die Wirbelsäule von Tieren, die nach dem Vollzug des Zeugungsaktes getötet werden, keineswegs eine Verminderung des die Rückenwirbel erfüllenden Markes aufweist. Der Wert seiner positiven, auf den Fortpflanzungsprozeß und auf die Embyrologie sich erstreckenden Hypothesen konnte begreiflicherweise kein erheblicher sein. Bedeutsamer, zum mindesten durch den Einfluß, den sie auf die Theorien der Folgezeit geübt hat, ist seine Lehre von der Gesundheit und der Krankheit[2]. Die erstere werde durch das Gleichgewicht (Isonomie ist der von ihm verwendete Ausdruck) der im Körper vorhandenen Stoffqualitäten erhalten; das Vorherrschen einer derselben sei die Ursache von Erkrankungen; die Heilung erfolge, sei es auf künstlichem, sei es auf natürlichem Wege, durch die Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts, die insbesondere dadurch ermöglicht werde, daß die „meisten der menschlichen Dinge“ und darunter auch jene Qualitäten in paarweisen Gegensätzen auftreten; so könne ein Übermaß von Kälte durch Zufuhr von Wärme, ein Zuviel an Trockenheit durch entgegenwirkende Feuchtigkeit usw. beseitigt oder ausgeglichen werden. Dieser Theorie war eine lange Lebensdauer beschieden; kehrt sie doch sogar noch in den Schriften Gebers, des Hauptes der arabischen Alchymisten, wieder[3]. Zugleich verengt und gleichsam versteinert wurde sie in der hippokratischen Humoralpathologie, welche die Ursachen der Krankheiten in dem Übermaß und der ungebührlichen Verminderung der wichtigsten im Körper vorhandenen Säfte erblickt hat.

Den einzelnen Sinnen hat Alkmeon eine eingehende Untersuchung gewidmet[4], mit alleiniger Ausnahme des Tastsinns — ein Mangel, den wir ihm als Vorzug anrechnen dürfen, da er es augenscheinlich verschmäht hat, die Lücken seines hier notwendigerweise dürftigen empirischen Wissens durch willkürliche Hypothesen auszufüllen. Allenthalben ist er von der anatomischen Beschaffenheit der Sinnesorgane ausgegangen, wie er denn den im Ohr vorhandenen, von Luft er-

füllten Hohlraum als Resonanzraum aufgefaßt und desgleichen auf die Feuchtigkeit, die Weichheit, die Biegsamkeit und den Blutreichtum (er nennt ihn Wärme) der Zunge hingewiesen hat, die sie geschickt mache, feste Körper in den flüssigen Zustand überzuführen und dadurch die Geschmackswahrnehmung vorzubereiten. Er war aber überdies der erste, der seine Aufmerksamkeit den subjektiven Sinnesempfindungen zugewandt und damit die Bahn betreten hat, die schließlich zu tieferer Einsicht in die Natur des Wahrnehmungsaktes und des Erkenntnisprozesses überhaupt zu führen bestimmt war. Freilich hat er hier nur den ersten Schritt getan. Es war das Funkensehen des von einem heftigen Schlag getroffenen Auges, das seine Verwunderung erregt und seine wissenschaftliche Einbildungskraft in nachhaltige Bewegung versetzt hat. Es spricht, wenn wir nicht irren, für die Tiefe seines wissenschaftlichen Sinnes, daß er die Bedeutung dieses seltenen und abnormen Vorgangs durchschaut und darin einen Schlüssel zum Verständnis des normalen Sehakts zu finden geglaubt hat. Seine Erklärung war allerdings, was sie sein mußte, eine rohe und kindliche. Wo wir von spezifischer Energie des Sinnesnerven sprechen, griff er zu einem rein stofflichen Erklärungsbehelf. Das Auge sollte Feuer enthalten; und in diesem wie in der wirklich darin enthaltenen wässerigen Flüssigkeit glaubte er die zwei ihm unentbehrlich scheinenden Vehikel der Gesichtswahrnehmung, ein lichtspendendes und ein durchsichtiges Element, zu erkennen.

Von den Rudimenten der Sinnesphysiologie erhob er sich zu jenen der Psychologie[1]. Hier versuchte er es zum mindesten, die Erkenntnisfunktionen, die von seinen Zeitgenossen fast durchweg unterschiedslos zusammengeworfen wurden, einigermaßen zu sondern. Aus der Sinneswahrnehmung ließ er die Erinnerung, aus dieser die Vorstellung oder Meinung (dóxa), aus den beiden letzteren den Verstand oder die Einsicht hervorgehen, die er dem Menschen allein im Gegensatz zu den niedrigeren Lebewesen zuschrieb. Der Seele legte er die Unsterblichkeit bei und begründete seine Überzeugung durch ein Raisonnement, das uns gar seltsam anmutet[2]. Unsterblich sei die Seele darum, weil sie den unsterblichen Wesen gleiche; und zwar stimme sie mit ihnen darin überein, daß sie sich unaufhörlich bewege, gleichwie die göttlichen Wesenheiten insgesamt: der Mond, die Sonne, die Sterne und der ganze Himmel, in unablässiger Bewegung begriffen seien. Es leuchtet ein, daß, wer also schloß, die Seele nicht für ein völlig unstoffliches Wesen halten konnte. Hätte er sie doch in solchem Falle nicht mit den zwar als göttlich und unvergänglich geltenden, aber doch immerhin körperlichen, raum-

erfüllenden Gestirnen verglichen, noch weniger ihren Anspruch auf Unsterblichkeit, auf ihre Übereinstimmung mit jenen Wesenheiten nicht etwa in Ansehung ihrer Göttlichkeit schlechthin, sondern in Ansehung ihrer unablässigen räumlichen Bewegung gegründet. Woraus, so fragen wir, erschloß Alkmeon die fortwährende räumliche Bewegung des psychischen Agens? Sicherlich nicht aus dem nie unterbrochenen Ablauf seelischer Vorgänge (der Vorstellungen, Affekte, Willensantriebe). Konnte er hieraus doch, selbst wenn er der Möglichkeit eines völlig traumlosen Schlafes nicht gedenken wollte, gewiß nicht einen Vorzug der Seele vor dem Körper mit seinen gleichfalls unaufhörlichen Bewegungen (Pulsschlag, Atmung usw.) ableiten. Er muß daher hier die „Psyche" in dem weiteren Sinne verstanden haben, in dem sie als die Quelle auch aller spontanen leiblichen Vorgänge, als Lebenskraft gegolten hat. Und zwar muß er sie ganz eigentlich als einen Urquell der Kraft betrachtet haben — eine Auffassung, die auch durch Platon, der die Lehre um- und fortgebildet und in eben diesem Zusammenhang die Seele „Ursprung und Quelle" der Bewegung genannt hat, vollauf bestätigt wird[1]. Unserem Zeitalter ist das Argument in allen seinen Teilen gleichsehr fremd geworden. Denn weder gelten uns die Gestirne für wahrhaft unvergänglich, noch glauben wir die Kraftquelle der Lebensvorgänge anderswo suchen zu müssen als in den durch Atmung und Ernährung vermittelten chemischen Prozessen. Auch die Vergänglichkeit des Körpers glaubte der tiefsinnige Arzt durch eine Beweisführung begründen zu können[2]. „Die Menschen (und wir dürfen hinzufügen: die Tiere) gehen darum" — so sagte er — „zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende zu knüpfen vermögen." Die an sich dunklen Worte erhalten durch den Zusammenhang, in dem sie bei unserm Gewährsmann — Aristoteles — erscheinen, volles Licht. Was Alkmeon damit sagen will, ist einfach dieses: Wenn das Greisenalter nicht etwa bloß figürlich, sondern buchstäblich eine zweite Kindheit wäre, so könnten die Menschen (und Tiere) ewig leben, weil dann ein Kreislauf gegeben wäre, der sich immer von neuem wiederholen könnte. Da aber tatsächlich die Reihe der Veränderungen, die der Menschen- (und der Tier-) Leib auf den verschiedenen Altersstufen erfährt, nicht eine zyklische, sondern eine fortschreitende ist, so ist nichts begreiflicher, als daß dieser Fortgang zu einem ihn abschließenden Ziele führt. Der dritten der hier in Betracht kommenden Möglichkeiten, — daß nämlich diese Reihe von Veränderungen auch einer ins Unendliche fortgesetzten geraden oder krummen Linie gleichen könnte —, dieser Möglichkeit zu gedenken, hatte Alkmeon keinen Anlaß. Die Naturvorgänge, durch deren Analogie er sich leiten

ließ, stellten ihm eben nur jene Alternative vor Augen; und gar hoch dürfen wir es ihm anrechnen, daß er diesen Analogieschluß gezogen und sich nicht etwa bei der aprioristischen Behauptung beruhigt hat: alles, was entstanden ist, muß notwendig auch untergehen. Wir dürfen hinzufügen, daß die moderne Naturwissenschaft in betreff dieses Problems nicht viel weiter gekommen ist als der „Vater der Physiologie." Sie weiß Altersveränderungen nachzuweisen, die auch abgesehen von den zahllosen Schädlichkeiten, die den Bestand unseres komplizierten Organismus fortwährend bedrohen, an sich dazu angetan sind, seine schließliche Auflösung herbeizuführen. Allein die Ursachen dieses Ablaufs von Veränderungen sind gleich jenen des Wachstums noch heute von demselben Dunkel umhüllt wie vor vierundzwanzig Jahrhunderten.

Gern würden wir in das Gedankenleben des Krotoniaten noch andere und tiefere Blicke tun. Wie hat der verehrungswürdige Mann — so möchte man fragen — über die Gottheit, wie hat er über den Urstoff, wie über den Ursprung des Menschengeschlechtes gedacht? Unsere Quellen versagen die Antwort. Und ihr sicherlich nicht zufälliges Schweigen ist ein gar beredtes und bedeutungsvolles. Das Auftreten eines Denkers, der nicht gleich seinen Vorgängern für jedes Problem eine Lösung bereit hält, mahnt daran, daß wir nicht mehr bei den „Anfängen" der griechischen Wissenschaft stehen; es erinnert uns daran, daß wir bereits die Schwelle einer Epoche überschritten haben, in der der Geist der Kritik und des Zweifels seine Schwingen kräftiger als vordem zu regen begonnen hat.

Zweites Buch.

Von der Metaphysik zur positiven Wissenschaft.

Ein metaphysischer Schluß ist entweder ein Trugschluß oder ein versteckter Erfahrungsschluß.

H. v. Helmholtz.

Erstes Kapitel.

Xenophanes.

Gar mancher, der um das Jahr 500 griechische Lande durchstreift hat, ist einem greisen Spielmann begegnet, der, von einem die Gitarre und geringen Hausrat tragenden Sklaven gefolgt, rüstig einherschritt[1]. Auf Märkten und Plätzen umdrängt ihn das Volk in dichten Scharen. Der gaffenden Menge reicht er Dutzendware dar, Heroen- und Gründungsgeschichten von eigener und fremder Faktur; allein vertrauteren Kunden langt er aus den Geheimfächern seines Gedächtnisses erlesenere Stücke hervor, deren verfänglichen Gehalt er dem widerstrebenden Sinn der Hörer gar geschickt einzuschmeicheln weiß. Der ärmliche Rhapsode, dem ein leckerer Braten als der angemessene Lohn eines gefeierten Künstlers gilt, ist der verwegenste und einflußreichste Neuerer seines Zeitalters[2]. Der Spielmannsberuf bietet ihm kärglichen Unterhalt, zugleich aber den Deckmantel für die gefahrvolle Tätigkeit des religiösen und philosophischen Missionärs. Der Mann, dessen durchfurchtes Antlitz jetzt weiße Locken umwallen, hat in blühender Jugend gegen den Nationalfeind gestritten. Und als sich der Sieg an die Feldzeichen des Eroberers geheftet hatte und Jonien eine persische Provinz geworden war (545 v. Chr. G.), da hat der Fünfundzwanzigjährige sich den Beherztesten unter seinen Landsleuten, den Phokäern, zugesellt und im fernen Westen, im italischen Elea, eine neue Heimat gefunden. Dort, wo der alte Name nur mehr an einem einsam ragenden Turme haftet, an einer tief ins Land einschneidenden Bucht, am Ausgang eines weiten, durch zwei Hügelketten dreifach geteilten Tales, über dem in der Ferne der Schnee der kalabrischen Berge schimmert — dort hat Xenophanes, mehr als 92 Jahre alt, die müden Augen geschlossen und Nachfahren erweckt, die ihn zum Haupt einer auf die Folgezeit mächtig wirkenden Schule machten. Die Tausende von Versen umfassenden Epen, welche die Gründung seiner

Vaterstadt, des harzreichen Kolophon, und die Besiedelung Eleas geschildert haben, sie sind verschollen und vergessen. Aber aus seinem gedankenschweren Lehrgedicht und aus seinen reizvollen, von körnigem Mutterwitz und von herzerfreuendem Behagen durchwürzten Elegien ist manch ein kostbarer Überrest erhalten, der uns den von furchtlosem Denkermut und vom reinsten Wollen beseelten Mann lieben und verehren heißt[1]. Freilich schwingt er die Geißel seines Hohnes über gar vieles von dem, was dem Herzen seines Volkes teuer ist. Vor allem über die Göttergestalten, wie sie im Epos leben und weben und durch deren Beispiel, so behauptet er, „Homer und Hesiod" die Menschen nichts anderes gelehrt haben als „Diebstahl, Ehebruch und wehselseitigen Betrug." Die menschenartige Auffassung des Göttlichen überhaupt begegnet seinem heftigsten Widerspruche. Wenn Rinder, Rosse und Löwen Hände besäßen, Gemälde und Standbilder anfertigen könnten, sie würden — so meint er — die Götter als Rinder, Rosse und Löwen darstellen, gleichwie die Menschen sie nach dem eigenen Ebenbilde formen. Nicht minder fremd und feindlich steht er anderen Seiten des nationalen Lebens gegenüber. Daß der Sieger im Faust- und Ringkampf, im Schnellauf und im Wagenrennen der höchsten Ehren teilhaftig wird, dies gilt ihm als der Gipfel des Widersinns. Auch empfindet er die Niedrigkeit des eigenen Loses um so drückender, wenn er sie mit dem Glanze vergleicht, den die Volksmeinung um das Haupt roher Preiskämpfer gewoben hat. Denn „ungerecht ist es, die Stärke des Leibes der guten Weisheit vorzuziehen" und ‚besser als Menschen- und Pferdekraft ist unsere Weisheit." So rührt er der Reihe nach an die Heiligtümer der hellenischen Sinnesweise, an den Kultus der Kraft und Schönheit nicht minder als an die Verehrung jener hochragenden himmlischen Vorbilder des Erdendaseins. Woher — so fragen wir, ehe wir weiter schreiten — woher stammt dieser jähe Bruch mit der Überlieferung seines Volkes, woher diese den kühnsten Neuerungen der Folgezeit die Bahn öffnende und weisende Abkehr von den nationalen Maßstäben des Denkens und Empfindens?

Die schicksalsschwere geschichtliche Entscheidung, deren Zeuge Xenophanes in empfänglichster Jugend gewesen ist, erteilt uns die Antwort[2]. Jonien dem Szepter des Großkönigs unterworfen, seine Bewohner ohne nachhaltigen Widerstand sich dem Fremdjoche beugend, die Bürger von nur zwei Städten — Phokäa und Teos — die Freiheit der Heimat vorziehend, wie sollten solche Eindrücke ihre Wirkung auf die Lebens- und Weltansicht des heranwachsenden Geschlechtes verfehlt haben? Der Untergang des Vaterlandes, das Erlöschrn nationaler Selbständigkeit, sie predigen allezeit starken Gemütern Selbsterkenntnis und Umkehr. Wie in

Deutschland nach Napoleons Triumphen, nach Jena und Auerstädt die rationalistische Aufklärung und die weltbürgerliche Denkart der nationalen Gesinnung und der historischen Romantik gewichen sind, so hat sich ein nicht minder tiefgreifender Umschwung nach den Siegen vollzogen, welche Cyrus über die kleinasiatischen Griechen errungen hatte. Es genügte nicht, der orientalischen Üppigkeit und Verweichlichung die Schuld an der zermalmenden Niederlage beizumessen. Allerdings klagt auch der Kolophonier die oberen „Tausend" seiner Mitbürger an, die „vordem von den Lydern nutzlosen Prunk gelernt und in Purpur gehüllt, von Salben triefend, den Marktplatz durchschritten haben". Aber sein bohrender Verstand konnte hierbei nicht stehen bleiben. Auch die sittlichen Wertmaße des Handeln, die volkstümlichen Ideale, ihre Verkünder und ihre Quellen wurden eindringender Prüfung unterzogen. Was Wunder, daß ein kernhafter Geist und Charakter in der verweltlichten Religion selbst und in ihrer Trägerin, der epischen (dem Rhapsoden nur allzu vertrauten) Dichtung den Urquell des Übels zu entdecken meinte, und daß er sich von der Überlieferung seiner Nation, wenn auch blutenden Herzens, losriß. So kehrt unser Weiser nicht nur dem entwürdigten Vaterland, er kehrt auch den heimischen Idealen den Rücken. Auch war sein beispiellos langes Wanderleben, das er selbst auf 67 Jahre veranschlagt, die außerordentliche Weite seines zeitlichen und örtlichen Gesichtskreises der von ihm geübten zersetzenden Kritik ungemein günstig. Nicht nur die Widersprüche, die Ungereimtheiten und die Unwürdigkeiten der vielgestaltigen hellenischen Götter- und Heldensage boten seinem schneidenden Urteil die stärksten Blößen. Er hat auch tiefe Blicke in die Werkstatt anthropomorphischer, in ihrer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit sich gegenseitig aufhebender religiöser Bildungen getan. Er weiß es, daß die Neger ihre Götter schwarz und stülpnasig, daß die Thraker die ihrigen blauäugig und rothaarig bilden. Warum jedoch sollten nur die Griechen recht, Thraker und Neger aber unrecht haben? Er kennt die Osirisklage der Ägypter nicht minder als die Adonisklage der Phönizier. Er verurteilt beide und in ihnen die verwandten griechischen Kulte. Trefft eure Wahl — so rief er denen zu, die verstorbene Götter betrauern —; beweint jene Wesen als sterbliche Menschen oder verehrt sie als unsterbliche Götter[1]. So hat er zuerst die auf Vergleichung und Parallelisierung ruhenden Methoden des indirekten Angriffs und der wechselseitigen Widerlegung gehandhabt —, jene Methoden, die sich in der Hand eines Voltaire und eines Montesquieu als so wirksame Waffen im Kampf gegen positive Satzungen und Glaubenslehren erwiesen haben.

2. Ein bloßer Religionsspötter war der Weise von Kolophon freilich so wenig als der Weise von Ferney. Auch er verehrt ein „höchstes Wesen“. Denn „Ein Gott ist der größte, so unter Göttern als Menschen, Nicht an Gestalt den Sterblichen gleich und nicht an Gedanken“. Es ist dies kein Schöpfer des Universums, kein außer- oder überweltlicher Gott, sondern wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach eine Weltseele, ein Allgeist. „Auf das ganze Himmelsgebäude blickend“ — so meldet uns Aristoteles, hier augenscheinlich nicht folgernd, sondern berichtend — „hat Xenophanes dieses Eine für die Gottheit erklärt[1].“ Und „wohin ich meinen Geist auch schweifen lasse, alles löst sich mir in eine Einheit auf“, so läßt ihn der Verfasser eines die Lehren der Philosophen durchhechelnden Spottgedichtes, Timon der Phliaser (um 300 v. Chr. G.) sprechen. Wenn der Denker selbst von diesem seinem obersten Gotte sagt: „er bewältigt alles durch Geisteskraft“, so scheint dieses Wort auf eine dualistische Weltansicht hinzuweisen. Allein hart daneben begegnen uns Äußerungen, die zu dieser Auffassung wenig stimmen. „Er sieht ganz, er hört ganz und er denkt ganz“ — damit wird der Gottheit allerdings der Besitz menschlicher Sinneswerkzeuge und Denkorgane aberkannt, aber sie wird darum noch nicht als ein unräumliches Wesen angesprochen. Und wenn es ferner von ihr heißt: „ewig beharrt sie unverrückt an derselben Stelle, jede Bewegung ist ihr fremd“, so kennzeichnen diese Bestimmungen sie eben als räumlich ausgedehnt, — als das Weltall dürfen wir hinzufügen, das als Ganzes unbewegt und unverändert bleibt, so wenig dies auch von seinen Teilen gelten mag. Dabei darf es uns ein Lächeln entlocken, wenn wir den eifervollen Bekämpfer des Anthrophomorphismus auf gelegentlichen anthropomorphischen Anwandlungen ertappen. Jene wechsellose Ruhe der Allgottheit wird nämlich dadurch begründet, daß es ihr „nicht zieme, hierhin und dorthin zu wandeln“. Das heißt doch, das höchste Wesen soll nicht etwa einem geschäftig hin und her eilenden, keuchenden und schnaufenden Diener, sondern einem in majestätischer Ruhe thronenden König gleichen.

Die zwischen Geist und Stoff schillernde Auffassung des höchsten Wesens aber läßt sich auch auf anderem Wege mit Sicherheit begründen. Der dualistische Theismus ist den Vorläufern des Xenophanes so fremd wie seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Das zugleich stoffliche und göttliche Urwesen Anaximanders, das vernunftbegabte Feuer Heraklits, sie können uns um kein Haar mehr oder weniger verwunderlich dünken als die Gott-Natur unseres Weisen. Und in dem Lehrgebäude seiner Jünger ist weder für einen Weltschöpfer noch für einen zweckmäßig waltenden Werkmeister, noch weniger für einen durch

Einzeleingriffe seine Fürsorge betätigenden Himmelsvater oder für einen Lohn und Strafe spendenden Richter der kleinste Raum vorhanden. Wem wäre es aber jemals in den Sinn gekommen, die eleatischen Methaphysiker für die Schüler des Xenophanes zu halten, wenn sie ihm, der weit mehr Theologe als Metaphysiker war, in betreff der fundamentalen Gotteslehre widersprochen hätten? Auch ist sein Pantheismus nicht so sehr eine gewaltsame Neuerung als eine durch die wachsende Einsicht in die Einheit des Naturlebens und durch die Steigerung sittlicher Ansprüche bedingte Fortbildung der Volksreligion. Diese war allezeit in ihrem Kern vorwiegend Naturverehrung, und insoweit würden wir statt von Fortbildung vielleicht besser von Rückbildung sprechen. Der Reformator ist hier in nicht geringem Maße zugleich ein Restaurator. Unter den Grundmauern des Tempels, den er zerstört hat, stößt er auf ein anderes und älteres Heiligtum. Indem er die jüngste, sonder-griechische, in Homers und Hesiods Dichtungen verkörperte anthropomorphische Religionsschicht abträgt, legt er die ursprünglichere gemeinsam-arische Schicht, die bei Indern und zumal bei Persern unversehrter erhaltene Naturreligion bloß.

Von diesem Punkte aus haben wir auch der vielumstrittenen Frage zu nahen, ob Xenophanes neben seinem Allwesen Einzelgötter anerkannt hat[1]. Literarische Quellen, deren Zeugnis jetzt als wertlos anerkannt ist, haben dies geleugnet. Zweifellos echte Aussprüche unseres Denkers selbst, zumal seine durch eine Nachbildung des Euripides als urkundlich gesicherte Erklärung über das Verhältnis der untergeordneten Götter zu dem obersten Gott entscheiden die Frage im bejahenden Sinne. Dieses Verhältnis soll nicht jenem des Gewaltherrschers zu seinen Untertanen gleichen. Den Gegensatz zur Willkürherrschaft bildet die Gesetzesherrschaft, und so werden wir in jener Äußerung überdies die mehr oder minder klare Anerkennung allwaltender, gesetzmäßiger Ordnung zu erblicken haben. Auch ist nicht der Schatten eines inneren Grundes vorhanden, an dieser Entscheidung zu rütteln. Zu den Kindern der Leto und zu der weißarmigen Gemahlin des Zeus hat der Kolophonier sicherlich nicht betend die Hände erhoben. Denn wenn „die Sterblichen glauben, daß Götter erzeugt werden und ihre (der Sterblichen) Empfindung, Stimme und Gestalt besitzen", so heißt dies ihm eben ein Irrwahn, den er aufs nachdrücklichste befehden zu müssen glaubt[2]. Allein die Natur selbst entseelen oder entgöttern zu wollen, dies liegt seiner Denkart so fern als jener seiner Vorläufer und Zeitgenossen, der Orphiker, die gleichfalls die Einheitlichkeit des Weltregiments kräftig betont, aber darum doch keineswegs die Vielheit göttlicher Wesen geleugnet

haben. Auch Heraklit hat neben seinem denkenden Urfeuer untergeordnete Einzelgötter geduldet, selbst Platon und Aristoteles haben ihrer obersten Gottheit nicht die Sterngötter geopfert; der reine, streng ausschließliche Monotheismus ist griechischen Gemütern allezeit als eine Ruchlosigkeit erschienen. Da wäre es der Wunder größtes zu nennen, wenn der von tief religiöser, aber von hellenisch religiöser Gesinnung erfüllte Xenophanes in so früher Zeit hiervon eine Ausnahme gemacht hätte. So empfiehlt gar vieles und nichts hindert uns anzunehmen, daß er den großen Naturfaktoren göttliche Verehrung gezollt hat. Nicht der erste Monotheist, wohl aber der Verkünder eines der Naturanschauung seines Volkes entsprechenden, mit Bildungselementen seiner Zeit gesättigten Pantheismus ist das Haupt der eleatischen Schule gewesen.

3. Damit ist aber die Bedeutung des gewaltigen Mannes nicht erschöpft. Der Dichter und Denker war auch ein gelehrter Forscher ersten Ranges. Als solchen rühmt oder schilt ihn sein jüngerer Zeitgenosse Heraklit (vgl. S. 52). Auch kann uns dies nicht wundernehmen. War es doch fast sicherlich sein Wissensdurst, der ihn den Wanderstab ergreifen ließ und seinen „sinnenden Geist“ viele Jahrzehnte lang rastlos „im griechischen Land umhertrieb“. Hierbei hat er die äußersten Grenzmarken des weit ausgedehnten Kolonialsaumes gewiß eher aufgesucht als gemieden. Denn eben an diesen Vorposten hellenischer Gesittung, im ägyptischen Naukratis oder im skythischen Olbia mußte ein Sendbote nationaler Dichtung ebenso willkommen sein, wie es heutzutage sein deutscher Berufsgenosse in Saint Louis oder in New York ist. So war ihm in einem Zeitalter, in welchem die persönliche Erkundung weit mehr als das Buchwissen bedeutete, volle Gelegenheit geboten, die reichste Wissensernte einzuheimsen und zu verarbeiten. Von den Einzelwissenschaften ist es insbesondere die Geologie, die ihn zu ihren ältesten Adepten zählt. Er war, soviel wir wissen, der erste, der aus dem Vorkommen fossiler Tier- und Pflanzenreste richtige und weitreichende Schlüsse zog. In den jungen Tertiärschichten der berühmten Steinbrüche von Syrakus hat er Abdrücke von Fischen und (wahrscheinlich) von Tangen, in dem älteren Tertiärboden der Insel Malta allerhand Schalen mariner Konchylien gefunden[1]. Er folgerte hieraus Wandlungen, welche die Erdoberfläche in vergangenen Epochen erfahren hat, und zwar — als Antikatastrophist, wie wir nach Sir Charles Lyell sagen dürfen — Veränderungen, die nicht das Ergebnis vereinzelter gewaltsamer Krisen, sondern die Frucht stetiger, sich allmählich zu großen

Wirkungen summierender, unscheinbar kleiner Vorgänge sind. Er setzte einen langsamen, stufenweisen, periodischen Wechsel von Land und Meer voraus, eine Ansicht, welche an die Lehre vom Kreislauf erinnert, die uns schon bei seinem angeblichen Lehrer A n a x i m a n d e r begegnet ist, und verband damit eine gleichartige Theorie in betreff der gradweisen, natürlichen Entwicklung menschlicher Kultur („Zeigten die Götter den Sterblichen doch nicht alles von Anfang, Sondern suchend finden sie selbst allmählich das Bessre"). Hier schlägt unverkennbar eine Ader streng wissenschaftlichen Sinnes, die dem Bilde des Kolophoniers einen neuen und nicht den mindest bedeutsamen Zug hinzufügt.

Überblicken wir noch einmal den Stufengang des außerordentlichen Mannes. Jugenderlebnisse der schmerzlichsten Art haben in ihm frühzeitig Zweifel an der Güte und Haltbarkeit der volkstümlichen Traditionen, zumal der religiösen, geweckt. Die weiteste Umschau über Glaubenslehren, Sitten und Bräuche der Stämme und Völker hat in fast siebzig Wanderjahren diese Zweifel vertieft und befestigt und ihm die tauglichsten Waffen zu ihrer Erhärtung geliefert. Die also frei gewordene Bahn beschreitet der religiöse Reformator, indem er sich von seinen eigenen sittlichen Idealen, von Antrieben, die man ererbte oder atavistische nennen möchte, und von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Bildung seines Zeitalters leiten läßt. Sein aller rohen Gewaltsamkeit abholder, von schöner Menschlichkeit und Gerechtigkeitsliebe erfüllter Sinn führt ihn zur Ausmerzung aller diesem höheren Maßstab widerstreitenden Elemente der Volksreligion; die den Griechen gleichsam im Blute liegende und in einer poetisch-religiös veranlagten Persönlichkeit zu gesteigertem Ausdruck gelangende Naturverehrung verbindet sich mit dem Einblick in die gesetzliche Ordnung des Weltalls, den er mit seinen vorgeschritteneren Zeitgenossen teilt, um ihn zu einer Vorstellung von der obersten Gottheit zu führen, die diese als eine einheitliche, das All durchdringende, in ihm wie die Seele im Körper waltende, es bewegende und belebende, aber zugleich mit ihm untrennbar verbundene und verschmolzene Urkraft erscheinen läßt. Zu all diesen Impulsen gesellt sich aber noch ein anderer. Es ist dies sein tiefernster, an der Kritik der mythischen Gebilde herangereifter und erstarkter Wahrheitssinn. Dieser läßt ihn die herkömmliche Theologie nicht nur um ihrer sittlichen Unzulänglichkeit, sondern auch um ihres Mangels an tatsächlicher Begründung willen verurteilen. Die gangbaren Lehren, so meint er augenscheinlich, sagen über die höchsten Dinge nicht nur das aus, was wir nicht glauben s o l l e n, sondern auch das, was wir nicht glauben k ö n n e n. Nicht nur die Wertlosigkeit des von ihnen Behaupteten,

auch die Willkür ihrer Behauptungen stößt ihn zurück. Moralisch harmlose, aber abenteuerliche und naturwidrige Bildungen, wie es „Giganten, Titanen und Kentauren“ sind, werden mit herber Schärfe als „Erfindungen der Älteren“ gebrandmarkt. Und ferner: er lehrt nicht nur anderes als seine theologischen Vorgänger, er lehrt auch weniger als diese. Er läßt es bei einigen Grundbegriffen bewenden, denen die vollere und genauere Ausgestaltung abgeht. „Über nichts“ — so klagt Aristoteles — „hat sich Xenophanes mit breiter Deutlichkeit erklärt“[1]. Auch erstreckt sich seine Enthaltsamkeit noch weiter. In ewig denkwürdigen Versen hat er alle dogmatische Sicherheit, mittelbar auch die seiner eigenen Lehren, bestritten, und man darf sagen, jede Verantwortung für die Ausschreitungen dogmatisierender Jünger weit von sich gewiesen. „Volle Gewißheit, so ruft er aus, hat in betreff der Götter und dessen, was ich die Gesamtnatur nenne, noch keiner erlangt, und wird keiner jemals erlangen. Wenn es ihm auch noch so sehr gelänge, auf das Richtige zu treffen, er wüßte es doch nicht; denn Schein ist über alles gebreitet.“ Diesem unvergänglichen Ausspruch[2] werden wir noch mehrmals begegnen. Zuerst bei einem hervorragenden Vorkämpfer gesunder naturwissenschaftlicher Methoden, bei dem dem Hippokrates nahestehenden, wenn nicht mit ihm identischen Verfasser der Schrift „Von der alten Medizin“, der seine eindringliche Bestreitung naturphilosophischer Willkür an eben dieses Wort unseres Weltweisen anknüpft. Doch darüber später; hier mag unsere Darstellung mit dem Bemerken schließen, daß Xenophanes gleich allen wahrhaft großen Männern tiefgehende, einander scheinbar ausschließende Gegensätze, diesmal gottestrunkene Begeisterung und nüchternste, die Grenzen menschlicher Erkenntnis scharf erfassende Klarheit in sich vereinigt hat. Er ist zugleich Sämann und Schnitter. Mit der einen Hand streut er ein Samenkorn aus, dem ein stattlicher Baum im Forste der griechischen Spekulation entsprießen sollte; mit der anderen Hand schärft er die Schneide einer Axt, die dazu bestimmt war, diesen und manch einen anderen mächtigen Stamm zu fällen[3].

Zweites Kapitel.

Parmenides.

Polybos, der Eidam des Hippokrates, des Begründers der wissenschaftlichen Heilkunde, eröffnet seine Schrift „Von der Natur des Menschen“[1] mit einer lebhaften Polemik. Er tritt den Ärzten und Literaten entgegen, die den menschlichen Kôrper aus einer einzigen Substanz bestehen lassen. Dieses „All-Eine“ erklären die einen für Luft, andere für Feuer, wieder andere für Wasser, und ein jeder von ihnen „führt für seine Lehre Zeugnisse und Belege an, die in Wahrheit nichts bedeuten“. Dies zeige sich sonnenklar, wenn man den Redeturnieren beiwohnt, die sie vor dem Publikum veranstalten. Denn während jeder, der sich im Besitz der Wahrheit befindet, diese durch seine Beweisführung immer und überall zur Geltung bringen sollte, siege hier jedesmal ein anderer ob, jener, der gerade über die geläufigste Zunge verfügt. „Mir aber“ — so schließt die denkwürdige Polemik — „scheinen diese Leute aus Unverstand sich mittels ihrer Reden wechselseitig in den Sand zu strecken, dem Satz des Melissos aber auf die Beine zu helfen“. Lehren, die einem Satz auf die Beine, d. i. ihn stützen und befestigen helfen, werden — dies darf man ohne Wagnis voraussetzen — ihm auch den Weg geebnet, sein erstes Auftreten mitbedingt und mit-gefördert haben. Wir werden somit wohl daran tun, diese einschneidende Erörterung nicht aus den Augen zu verlieren und ihrer dort zu gedenken, wo es gelten wird, die Grundmotive der eleatischen Doktrin bloßzulegen, die in der Lehre des Melissos (eines vornehmen Samiers, dessen Zeit durch den Seesieg, den er 441 v. Chr. über die Athener errang, sicher bestimmt ist) ihren Höhepunkt erreicht hat. Vor allem werden wir uns das Verhältnis des Naturforschers, dessen Worte wir soeben vernahmen, zu den von ihm mit so nachdrücklicher Schärfe bekämpften Naturphilosophen einerseits, zu dem samischen, oder wie wir ihn seiner Schulangehörigkeit wegen nennen dürfen, eleatischen Metaphysiker andererseits gegenwärtig halten müssen. Von jenen trennen den Polybos tiefgehende Meinungsverschiedenheiten; aber das Schlimmste, was er von ihnen zu sagen weiß, ist dies, daß sie der Lehre

des Melissos zum Siege verhelfen. Seine Mahnung klingt wie die eines guten Patrioten, der Parteikämpfer im Bürgerkriege davor warnt, dem auswärtigen Feind die Tore zu öffnen. Der innere Zwiespalt der Parteien bedeutet wenig, wo es die Abwehr eines Gegners gilt, der ihnen allen gleich verderblich ist. Und so steht es in der Tat. Den schärfsten Gegensatz zu den Naturforschern und Naturphilosophen jeder Art und Richtung bilden diejenigen, welche die Zeitgenossen mit einem beißenden Witzwort die „Un-Natur-Forscher" oder auch die „Allstillstands-Männer" genannt haben[1]. Der „Satz des Melissos" besagt nämlich nichts anderes, als daß (um seine eigenen Worte zu gebrauchen) „wir das Seiende weder schauen noch erkennen". Die farbenbunte Welt, die uns umgibt, von der uns unsere Sinne Kunde geben, sie ist ein Schemen, ein bloßes Trugbild; alle Veränderung, alle Bewegung, alles Wachsen und Werden, somit alles, was den Gegenstand der Naturforschung und der Spekulation über die Natur abgibt, ist ein bloßer Schatten, ein leerer Schein. Das allein Reale steckt hinter dieser täuschenden Phantasmagorie, es ist — doch hier scheiden sich die Gedankenwege der zwei Hauptvertreter dieser Schule. Sie stimmen nicht, wenigstens nicht vollständig in den positiven Lösungen, wohl aber in der ihnen vorangehenden Negation überein. So empfiehlt es sich denn, vorerst ihre gemeinsamen Zweifel und Verneinungen ins Auge zu fassen, nachdem wir uns mit der Persönlichkeit des Älteren und Bedeutenderen von ihnen bekannt gemacht haben.

2. Älter als Melissos ist nämlich P a r m e n i d e s, der eigentliche Begründer der vielberufenen Einheitslehre[2]. Er war ein Sohn Eleas, der Sprößling einer wohlhabenden und angesehenen Familie, der als solcher auch dem Staatsleben nicht fremd bleiben konnte. Er soll seiner Vaterstadt Gesetze gegeben haben, und diesem oder einem anderen Akt öffentlicher Wirksamkeit gilt fast sicherlich die wohlbezeugte Zeitangabe, die seine Blüte in die 69. Olympiade (504—501 v. Chr.) versetzt. Mit Xenophanes, der ein Vierteljahrhundert später, jedenfalls nach 478, aus dem Leben geschieden ist, hat er ohne Zweifel vertrauten Umgang gepflogen. Ihn dessen Schüler im eigentlichen Sinne zu nennen, werden wir Bedenken tragen dürfen, zumal darum, weil der in seiner Adoptivheimat stets nur kurze Rast haltende Wanderrezitator kaum jemals als Lehrer gewirkt haben kann. Hingegen wird uns ein Pythagoreer, A m e i n i a s, Sohn des D i o c h a i t e s, genannt, der ihn zu philosophischen Studien angeregt haben soll und dem er aus Dankbarkeit nach dessen Tode ein Heroon, wir würden sagen eine Heiligenkapelle, errichtet

hat. In der Tat weist, wie wir sehen werden, das Lehrgebäude des Parmenides pythagoreische nicht weniger als xenophaneische Züge auf. Die All-Einslehre in den Formen strenger, der Mathematik entlehnter Beweisführung auszubauen, dies hat dem Pythagoreerschüler wohl angestanden, während freilich die eigentümliche Gedankenrichtung, die er einschlug, es außer Zweifel setzt, daß der Gehalt der pythagoreischen Philosophie ihm kein volles Genüge tat. Verdankt somit sein Gedankenbau dem Pantheismus des Xenophanes ein Fundament, der Mathematik des Pythagoras die Form, so hat ihm ein drittes System, jenes des Heraklit, gleichsam die Orientierung gegeben. Denn die „Flußlehre" des Weisen von Ephesos war es, die den Geist des Parmenides am tiefsten erschüttert, zu den nachhaltigsten Zweifeln erregt und ihn gleichwie seine Nachfolger zu jener Art von Lösungen gedrängt hat, in der die spekulative Eigenart der Eleaten sich am kräftigsten ausprägt. Jene Zweifel aber und die ihnen entkeimenden Verneinungen wollen wir zunächst aus dem Munde des jüngeren Vertreters der Schule vernehmen, dessen klare, mit Worten nicht kargende Prosa uns hier willkommener ist als die gedrängte, die Argumente häufende und auf ihren knappsten Ausdruck zurückführende Lehrdichtung seines Meisters. „Denn wenn" — so ruft Melissos aus — „Erde, Wasser, Luft und Feuer, desgleichen Eisen und Gold sind und das eine lebend, das andere tot, dieses weiß und jenes schwarz ist und so alles andere, wovon die Menschen sagen, daß es in Wahrheit sei — wenn diese Dinge sind und wir richtig sehen und hören, dann müßte ein jegliches so sein, wie es uns zuerst erschienen ist und nicht sich umwandeln, noch zu einem anders Gearteten werden, sondern immer das sein, was es eben ist. Nun behaupten wir jedoch richtig zu sehen, zu hören und zu erkennen; es scheint uns aber das Warme zu einem Kalten zu werden und das Kalte zu einem Warmen, das Harte zu einem Weichen und das Weiche zu einem Harten, und das Lebende zu sterben und aus einem Nichtlebenden zu entstehen, und dies alles sich umzuwandeln, und was ein Ding war und was es jetzt ist sich in nichts zu gleichen. Vielmehr scheint das Eisen, das hart ist, vom Finger, den es (als Ring) umgibt, zerrieben zu werden und desgleichen das Gold und der Edelstein und was uns sonst als durchaus stark gilt, und nicht minder scheinen aus dem Wasser Erde und Steine zu entstehen. So ergibt sich denn daraus, daß wir das Seiende weder schauen noch erkennen"[1]. Zweierlei wird hier von den Sinnendingen gefordert: unversehrter Bestand ihres Daseins und unversehrter Bestand ihrer Eigenschaften. In jeder dieser Rücksichten werden

sie gewogen und zu leicht befunden; es wird ihnen ihre Vergänglichkeit und ihre Veränderlichkeit vorgehalten. Wenn die zwei Forderungen, beziehentlich die zwei Urteile als je eines erscheinen, so trägt daran die damals noch nicht erkannte Zweideutigkeit des Wortes „sein" die Schuld, das bald im Sinne der Existenz und bald als bloße Copula (die Sonne ist; die Sonne ist ein Leuchtkörper) verwendet wird. Auch die Frage darf unerörtert bleiben, ob man berechtigt war, das Vergängliche und Veränderliche sofort in den Bereich des wesenlosen Scheines zu verweisen. Nichts hingegen ist begreiflicher, als daß man nach einem sicheren, wir möchten sagen nach einem handfesten Erkenntnisobjekte suchte und dieses angesichts der so unvollkommnen Stofflehre jener Zeit in den Sinnendingen nicht zu finden vermochte. Das Blatt des Baumes ist heute grün und saftstrotzend, morgen gelb und dürr, dann wieder braun und verschrumpft. Wo sollen wir das Ding fassen, wie ein Bleibendes in ihm erkennen und festhalten? Die Summe dieser alltäglichen Erfahrungen hatte Heraklit zusammengefaßt, über die Grenzen der tatsächlichen Wahrnehmung hinaus erweitert und dem daraus erwachsenden Zweifel eine paradoxe, den Menschenverstand herausfordernde Gestalt geliehen. So war dem Erkenntnisdrang — falls dieser sich nicht etwa bei dem Einblick in die gesetzmäßige Abfolge alles Geschehens beruhigen wollte (vgl. S. 64) — nicht nur der Boden unter den Füßen weggezogen, auch das natürliche Streben nach innerem, widerspruchslosem Einklang des Denkens war verletzt und zu empörter Einsprache gereizt worden. „Die Dinge der Sinnenwelt sind in unablässiger Umwandlung begriffen" — diese Einsicht war unbefriedigend genug; allein „die Dinge sind und sie sind nicht" — gegen solch einen Satz bäumte sich die gesunde Vernunft auf, um so stärker, je strenger die geistige Zucht derjenigen war, die ihn vernahmen. Und bei Köpfen, welche pythagoreische, d. h. vor allem auch mathematische Schulung genossen hatten, mußte dieser Rückschlag der heftigste sein. Kein Wunder daher, daß der Pythagoreerschüler Parmenides als „die zwei Wege" des Irrtums die gemeine, in der Realität der Sinnenwelt sich befriedigende Weltansicht und die heraklitische Lehre bezeichnet. Gegen die letztere richtet er die giftigsten Pfeile seiner Polemik. Jene, „denen das Sein und Nicht-Sein als dasselbe und wieder nicht als dasselbe gilt", heißen ihm „zugleich taub und blind, ratlos starrend, ein verworrenes Geschlecht"; „zweiköpfig" nennt er sie wegen des Doppelangesichtes (des Januskopfes, würden wir sagen), das nach ihrer Lehre die Dinge aufweisen; sie, die „Nichtwissenden werden dahingetragen" — vom Strom der Flußlehre nämlich —

und „rückläufig ist ihr Pfad“, gleich dem der Verwandlungen ihres Urstoffs[1].

So bezeichnend diese Ausbrüche für die Gemütsverfassung des Eleaten und seine Stellung zum Heraklitismus sind, zugleich anziehender und belehrender ist sein Streit mit der zweiten und größeren Gegnerin, der allgemeinen Meinung der Menschen. Hier glaubt man die innere Erregung durchzufühlen in den atemlos hastenden Sätzen und Versen, in den einander unablässig drängenden, wuchtigen Axthieben vergleichbaren Streichen, welche die gemeine Weltansicht erschüttern und ihren Glauben an die Realität der Sinnendinge, an Entstehen und Vergehen, an jegliche Bewegung und Veränderung vernichten sollen. „Wie sollte das Seiende jemals zugrunde gehen, wie sollte es jemals entstehen? Ist es geworden, so gab es eine Zeit, in der es nicht war, und nicht anders, wenn sein Werden jemals bevorsteht.“ „Welches Entstehen wirst du für das Seiende suchen? Wie und woher sollte es erwachsen sein? Nicht werde ich dir zu sagen oder zu denken gestatten, daß es aus dem Nicht-Seienden hervorging; denn unsagbar und undenkbar ist das Nicht-Sein. Und welches Bedürfnis sollte es zu einer Zeit mehr als zu einer anderen in das Dasein getrieben haben? . . Aber auch daß aus dem Seienden ein anderes neben ihm werde, dies zu glauben wird die Kraft der Einsicht dir verwehren.“ Und die positive Kehrseite zu all diesen Verneinungen? Das Seiende ist nicht nur „ungeworden und unvergänglich“, somit „anfangs- und endlos“; ihm ist nicht nur die „Veränderung des Ortes“ und die „wechselnde Farbe“ fremd: es ist ein begrenztes und ein denkendes Wesen, ferner ein „unzerlegbares Ganzes, einheitlich, in sich zusammenhängend, überall sich selbst gleich, nicht hier mehr, dort weniger seiend, es gleicht der Wucht einer ringsum wohlgerundeten, allseitig gleichgewogenen Kugel.“ Bei diesen Worten empfindet der Leser etwas wie jenen harten Anprall, der uns aus luftigen Träumen zu wecken pflegt; eben schwebten wir noch fessellos jenseits der Sterne, und schon umfängt uns wieder die enge Wirklichkeit. Parmenides selbst, so mag es scheinen, hat den Ikaros-Flug gewagt, der ihn über den Bereich aller Erfahrung hinaus in den Äther des reinen Seins entführen sollte; allein seine Kraft ist auf halbem Weg erlahmt, er sinkt wieder in die vertrauten Niederungen des körperlichen Daseins herab. Und in Wahrheit: sein Seiendes hat die verwandten Konzeptionen späterer Ontologen vorbereitet, ohne ihnen zu gleichen, es ist dazu noch mit einem allzu starken Erdgeruch behaftet; er führt uns in den Vorhof, nicht in das Allerheiligste der Metaphysik.

3. Und hier werden wir wohl daran tun, den Blick zu jenem Ausspruch des Polybos zurückzulenken, von dem unsere Darstellung ausgegangen ist. Der tiefdenkende Arzt hatte in den widerspruchsvollen Behauptungen der Naturphilosophen eine Stütze der eleatischen Skepsis erkannt. Er wollte damit augenscheinlich nichts anderes sagen als dieses. Wer alle Dinge für Luft erklärt, der bestreitet die Geltung des Sinnenzeugnisses mit einem einzigen Vorbehalt; wer alles für Wasser erklärt, tut dasselbe mit einem anderen Vorbehalt; desgleichen derjenige, der alle Dinge für Feuer erklärt. Die Vertreter dieser Lehren mußten somit Denkern in die Hände arbeiten, wir dürfen hinzufügen, sie mußten Denker erzeugen, welche aus den übereinstimmenden Verneinungen und den einander widerstreitenden Bejahungen die Summe zogen. Sie taten dies, indem sie die letzteren gleich ebenso vielen einander aufhebenden Rechnungsposten tilgten und die einander ergänzenden Teil-Verneinungen in eine große Total-Verneinung zusammenfaßten (vgl. S. 41). Wer diesen Gedanken ausdenkt, für den kann der Ursprung der parmenideischen Seins-Lehre keinen Augenblick zweifelhaft sein. Sie ist ein Zersetzungsprodukt, und zwar der nach der Selbstzersetzung der Urstofflehre übrigbleibende Rückstand oder Niederschlag derselben. Je mehr die widerspruchsreichen Formen, welche die Urstofflehre der Reihe nach umkleidet hatten, sich wechselseitig zu widerlegen geeignet waren, mit um so nachhaltigerer Gewalt mußte ihr gemeinsamer, vom Kampf der Meinungen unberührter Kern auf die Gemüter wirken. Daß der Stoff nicht entstehe und vergehe, dies ist, um mit Aristoteles zu sprechen, „die gemeinschaftliche Lehre der Physiker“, worunter er eben die Naturphilosophen, von Thales angefangen, versteht. Ein volles Jahrhundert hindurch war diese Doktrin dem Geiste der denkenden und gebildeten Griechen gegenwärtig und vertraut gewesen. Wie sollte sie, die so oft die Hülle gewechselt und diesen Wechsel stets siegreich überdauert hatte, nicht schließlich als unanfechtbar gelten und beinahe zur Kraft eines Axioms erwachsen? Aber freilich, der „alte, von keiner Seite bestrittene Satz“ (es ist wieder Aristoteles, der hier spricht) hat nicht nur, insbesondere durch den Rückschlag gegen die Lehre des Ephesiers, eine schärfere Zuspitzung und strengere Fassung, er hat auch Zutaten erfahren, deren Ursprung es aufzudecken gilt[1].

Die erste und vornehmste dieser Zutaten ist uns nicht mehr unbekannt. Nicht bloß Ewigkeit, auch Unwandelbarkeit eignet dem raumerfüllenden Weltwesen des Parmenides. Es ist ein Urstoff, der nicht gleich jenem des Thales und Anaximander, des Anaximenes

und Heraklit mannigfache Modifikationen erleidet, vielfache Gestaltungen aus sich heraussetzt und wieder in sich zurücknimmt; er ist heute nicht nur w a s, sondern auch w i e er von Ewigkeit her war und in Ewigkeit sein wird. E i n e Äußerung scheint sogar den Ablauf der Zeit selbst in Frage zu stellen[1]; und in der Tat, was soll der Zeitbegriff dort bedeuten, wo nichts in der Zeit geschieht, wo allen und jeden zeitlichen Vorgängen die Realität abgesprochen wird? Doch scheint der Eleate an diesem Punkte, der den Gipfel seines Abstraktionsvermögens darstellt, nicht andauernd verweilt zu haben. Um so nachdrücklicher hält er an der Wandellosigkeit seines Raumwesens fest. Zu der Forderung der q u a n t i t a t i v e n K o n s t a n z, die in der Urstofflehre von allem Anfang an mehr als bloß der Anlage nach enthalten war und allmählich (vornehmlich durch Anaximenes) deutlichere Gestalt gewann, gesellt sich jene der q u a l i t a t i v e n K o n s t a n z. Nicht nur die Menge des Stoffes soll keine Mehrung und keine Minderung erfahren, auch seine Artung soll unverrückt dieselbe bleiben. Wie sehr diese Fortbildung im Geiste der Lehre selbst gelegen ist, dies kann uns eine kurze Erwägung lehren, die allerdings über den zeitlichen Rahmen der gegenwärtigen Darstellung um ein Weniges hinausgreift. A n a x a g o r a s, mit dem wir uns bald werden zu beschäftigen haben, war nach allem, was wir wissen, durch die Lehre des Parmenides nicht im mindesten beeinflußt. Dennoch hat auch bei ihm die gemeinsame Grundlehre denselben Schößling getrieben. Und wie er zu dieser Erweiterung der Urstofflehre gelangt ist, wie mancher andere dazu gelangen mußte, darüber werden wir am besten durch ein winziges Bruchstück seines Buches belehrt, das erst kürzlich ans Licht gezogen ward. „Wie sollte aus dem Nicht-Haar Haar, aus dem Nicht-Fleisch Fleisch werden?“, so fragt er und glaubt damit etwas schlechterdings Unmögliches geleugnet zu haben[2]. Völlig verständlich wird uns diese seine Denkweise, wenn wir uns des Zaubers erinnern, den die Sprache auf den Geist auch der Tiefdenkendsten ausübt. Der Stoff ist ungeworden; aus dem Nichts wird niemals ein Etwas — dies war nunmehr, wie oben bemerkt, ein säkularer Gemeinplatz. Wie leise und unmerklich war hier der Übergang zu dem neuen Axiom! Wird aus dem Nicht-Seienden niemals ein Seiendes, warum sollte aus dem Nicht-dies-und-das-Seienden ein Dies-und-das-Seiendes werden? E i n e Formel deckte die beiden Forderungen: aus Nicht-Seiendem kann kein Seiendes, aus Nicht-Weißem usw. kein Weißes usw. werden. Des lockeren Gebrauches des Wortes „sein“ und seiner schwankenden Verwendung bald zur Bezeichnung der Existenz, bald zu jener der Verknüpfung eines Prädikates mit seinem

Subjekte mußten wir bereits gedenken. Allein wenn dies der Weg ist, auf welchem die neue Forderung erwuchs und erwachsen mußte, wenn die Macht der Ideenassoziation und der sprachlichen Zweideutigkeit sie ins Dasein rufen half, so ist damit noch keineswegs über ihren Wert und ihre Bedeutung geurteilt. Auch der Kausalitätsglaube, das Kind des blindwaltenden Assoziationstriebes, kann sich keiner adeligeren Abkunft berühmen; und dennoch, — wer möchte jetzt, da die Erfahrung seine Erwartungen immer und immer wieder bestätigt und zumal seitdem das Propfreis des experimentalen Kanons den Wildling veredelt hat, seiner Leitung entraten? Ja selbst wenn das Unerhörte geschähe, wenn der Stab, der durch Jahrmyriaden die Schritte unserer Vorgänger auf diesem Planeten gelenkt hat, in unserer Hand zerbräche, wenn das Wasser mit einem Male aufhörte den Durst zu löschen, der Sauerstoff die Verbrennung zu unterhalten: selbst dann wäre uns keine Wahl geblieben; wir hätten es nicht zu bedauern, dem Glauben, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen wird, bis dahin vertraut und den einzigen in dem Wirrsal und der Wildnis der Naturtatsachen gangbaren Pfad betreten zu haben.

Nicht genau so, aber ähnlich steht es um die beiden die Stetigkeit des Stoffes behauptenden Postulate. Nicht genau so, sagen wir; denn die Welt brauchte noch immer nicht chaotisch, zweckvolles Handeln noch nicht unmöglich zu werden, falls es nur gesetzmäßig verknüpfte Vorgänge, aber ganz und gar kein beharrendes Substrat derselben gäbe. Doch es tut nicht not, hier bei derartigen Annahmen zu verweilen. Das Dasein von Körperlichem überhaupt und jene Reihen von Erfahrungen vorausgesetzt, aus denen wir die Urstofflehre erwachsen und durch die wir sie erstarken sahen (vgl. S. 38 ff.), war der Fortschritt der Erkenntnis in Wahrheit daran gebunden, daß man in dem raumerfüllenden Ausgedehnten mehr und mehr ein Beharrendes, und zwar ein der Menge und der Art nach Beharrendes erblickt hat. Nur so konnte das Weltgeschehen verständlich, Künftiges aus Gegenwärtigem ableitbar werden; und das Verlangen, daß dem so sei, mußte das Emporwachsen des neuen Glaubens mächtig fördern, wenn es ihn auch nicht zu erzeugen vermocht hat. Allein es steht um die beiden Zweige dieser Lehre auch heute noch sehr verschieden. Daß Nichts aus Nichts entsteht und Nichts in Nichts vergeht, dies glauben wir, weil der entgegenstehende Anschein sich in zahllosen Fällen, und zwar am häufigsten in jenen Gebieten, in denen unsere Einsicht am weitesten vorgedrungen ist, als nichtig erwiesen hat und weil die Lehre durch keine einzige beglaubigte Gegeninstanz jemals erschüttert worden ist. Daß Nichts aus Nichts entstehen und Nichts

in Nichts vergehen kann, dies ist freilich eine Behauptung, die wir weder dem Parmenides noch seinen zahlreichen aprioristischen Nachfolgern zugestehen dürfen. Ihre vermeintliche Denknotwendigkeit ist ein trügerischer Schein. Man hat vorerst in einen Begriff, hier in den des Seins, alle die Merkmale hineingetragen, die dann untereinander und mit der sie umkleidenden Worthülle so fest verwachsen, daß das Kunstprodukt den Eindruck eines Naturprodukts (wenn nicht gar eines übernatürlichen Erzeugnisses) hervorbringt. Ewiges Beharren hat man erstmals „Sein" genannt, und nachher beweist man uns klärlich, daß solch ein Seiendes weder entstehen noch vergehen kann, da es sonst kein Seiendes wäre. Doch dies sei nur nebenbei bemerkt. Das zweite jener engverschwisterten Postulate aber ist auch heute noch das fast ausschließliche Eigentum der streng wissenschaftlich Gebildeten. Die qualitative Konstanz des Stoffes widerspricht in viel größerem Maße als die bloß quantitative dem Augenschein und ist noch immer weit mehr ein Leitstern der Forschung als ihr bereits erzieltes und durchweg erfahrungsmäßig erhärtetes Ergebnis. In wenige Worte gefaßt, besagt die Forderung im Sinne der heutigen Wissenschaft einfach dieses: In allen Naturvorgängen gibt es gleichsam einen Zentralstrang des Geschehens, von dem zahlreiche Abzweigungen ausstrahlen. Dieser Zentralstrang setzt sich ausschließlich aus Bewegungsvorgängen zusammen. Die Träger dieser Bewegungen oder Lageveränderungen dürfen wir mit annähernder Genauigkeit qualitätslose Körper nennen. Die Abzweigungen oder Ausstrahlungen sind die den Schein des Qualitätswechsels erzeugenden Sinnenbilder. Eine Luftwelle und der ihr entsprechende Schalleindruck, eine Ätherwelle und der ihr entsprechende Lichteindruck, ein chemischer Vorgang (d. h. im letzten Grunde eine Trennung, Verbindung oder Umlagerung von Stoffteilchen) und der ihr entsprechende Geschmacks- und Geruchseindruck — dies sind einige Beispiele, die das Gesagte beleuchten helfen. Auf dem Gebiete der Schall- und Lichtlehre kennen wir bereits die Bewegungsvorgänge, die den von ihnen abzweigenden qualitativen Eindrücken gegenüberstehen, im Bereiche der Chemie ist dies bisher erst in so bescheidenem Maße gelungen, daß noch kürzlich ein hervorragender Naturforscher „die mathematisch-mechanische Darstellung . . eines einfachsten chemischen Vorgangs" als „die Aufgabe" bezeichnen konnte, „die der Newton der Chemie anzugreifen hätte". „Wissenschaft", so fährt Dubois-Reymond fort, „in jenem höchsten menschlichen Sinne wäre Chemie erst, wenn wir die Spannkräfte, Geschwindigkeiten, stabilen und labilen Gleichgewichtslagen der Teilchen ursächlich in der

Art durchschauten wie die Bewegungen der Gestirne[1].“ Und von den bereits vorhandenen Anfängen dieser idealen Wissenschaft sagt derselbe Forscher, er wisse nicht, „ob es ein staunenswerteres Erzeugnis des menschlichen Geistes gibt als die Strukturchemie. Aus dem, was den unbefangenen fünf Sinnen als Qualität und Wandlung des Stoffes erscheint, Schritt für Schritt eine Lehre zu entwickeln wie die von den Isomerieverhältnissen der Kohlenwasserstoffe, war wohl kaum leichter als die Mechanik des Planetensystems aus den Bewegungen leuchtender Punkte zu erschließen.“

4. Wir sind weit von Parmenides abgekommen. Aber wir glaubten es dem nach tieferem Verständnis ringenden Leser und dem Andenken des alten Denkers gleichsehr schuldig zu sein, auf die Früchte hinzudeuten, welche in seiner Lehre von der Wandellosigkeit des Stoffes wie in ihrem Keime beschlossen waren. Auch sind wir jetzt besser als vordem vorbereitet, die am meisten paradoxen Bestandteile seiner Doktrin zu verstehen und zu würdigen. Die Verwerfung des Sinnenzeugnisses, was ist sie anders als die Kehrseite der in der Urstofflehre vorgebildeten und — ähnliches ist uns schon mehrfach begegnet — durch richtige Ahnung und irreleitende Assoziation zugleich genährten Forderung oder Behauptung der stofflichen Wandellosigkeit? Die Aussagen der Sinne widersprachen dieser Forderung, darum wurde ihnen die Geltung aberkannt. Nicht mit voller Folgerichtigkeit freilich; denn worauf, so darf man fragen, beruht der Glaube an das Vorhandensein des Raumerfüllenden, ja des Raumes überhaupt, wenn nicht auf dem Zeugnisse des Tast- oder genauer gesprochen des Muskel- oder Widerstandssinnes? Doch Parmenides war offenbar des ehrlichen Glaubens, aus seinem Weltbild all das ausgeschieden zu haben, was der Wahrnehmung der Sinne entstammt ist. Daß er hierbei irrte und den Sinnenursprung der Raumvorstellung ganz ebenso wie Immanuel Kant, um einen statt vieler zu nennen, verkannt hat, dies darf ihm wahrlich nicht zum Vorwurf gereichen. Befremdlicher ist es, daß er den Raum und seinen Körperinhalt zwar nicht angetastet, die auf demselben Zeugnis beruhende räumliche Bewegung hingegen in das Reich des Scheines verwiesen hat. Dieser unleugbare Widerspruch läßt sich wohl also erklären. Räumliche Bewegung, zu der ja auch die Volumveränderung gehört, geht mit dem, was für Parmenides das Unglaubhafteste war, mit der Eigenschaftsveränderung auf weiten Strecken des Naturlebens Hand in Hand. Man denke an alles, was wir unter organischem Aufbau, Wachstum, Entwicklung, Absterben verstehen. Der natürliche

Zusammenhang der beiden Tatsachenreihen hat in der heraklitischen Flußlehre, die unaufhörlichen Ortswechsel mit unablässigem Qualitätswechsel paart, einen gesteigerten Ausdruck gefunden. Nichts begreiflicher daher, als daß der Todfeind dieser Lehre nicht zu einer reinlichen Scheidung des in ihr so eng Verknüpften gelangt ist, sondern lieber beides in ein gemeinsames Verdammungsurteil zusammenfaßte. Dieser an sich starken Tendenz erwuchs noch anderswoher eine beträchtliche Verstärkung. Unser Denker hat in unzweideutigen, wenngleich selten richtig verstandenen Worten das Dasein des leeren Raumes bestritten, eine Bestreitung, die, nebenbei bemerkt, von großem geschichtlichem Belang ist[1]. Denn nur durch sie erfahren wir, daß diese Annahme bereits damals vorhanden war, und zwar nicht etwa in keimhafter, sondern bereits in jener ausgebildeten Gestalt, welche einen zusammenhängenden, von körperlichem Inhalt entblößten Raum und derartige in den Körpern selbst vorhandene und ihre Teilchen voneinander trennende Zwischenräume unterschied und das Dasein beider gleichmäßig behauptete. Es ist nur eine Vermutung, aber eine wohlbegründete, daß diese Theorie, die offenbar zumeist die Tatsache der Bewegung erklären sollte, dort ihren Ursprung hatte, wo damals mechanischen Problemen allein ein ernsteres Nachdenken gewidmet ward, d. h. in dem Kreise der Pythagoreer[2]. Wer sich nun gleich Parmenides, dem die Anerkennung des Leeren ein Sein des Nicht-Seienden in sich zu schließen schien, zur Bestreitung des leeren Raumes gedrängt sah, dem mochte auch die Tatsache der Bewegung selbst als unerklärlich und somit als unmöglich gelten. So sehen wir denn das Weltbild des Parmenides vor unseren Augen entstehen, oder sollen wir vielleicht lieber sagen, wir sehen es mehr und mehr zusammenschwinden? Was blieb nach dem Wegfall aller Unterschiede der Dinge und ihrer Zustände, von denen die Sinne uns Kunde geben, und nach dem Hinfall aller Ortsveränderung von der Welt, welcher Ausdehnung und Raumerfüllung nicht aberkannt wird, noch übrig? Nichts anderes als eine durchaus gleichartige, aller Unterschiede bare Masse, ein Stoffklumpen — und zwar ein jeder Form und jeder Umgrenzung entbehrender Klumpen, so müßten wir sagen, wenn der Metaphysiker nicht zugleich auch ein mit plastischem Sinn begabter Grieche, ein Dichter und ein Jünger des Pythagoras gewesen wäre. Dieser Dreiverein von Eigenschaften hat es nämlich unseres Erachtens allein bewirkt, daß an die Stelle des Unbegrenzten ein Begrenztes, an die Stelle des Formlosen ein Schöngeformtes, nämlich die uns schon bekannte „wohlgerundete Kugel", getreten ist. Denn daß die Voraussetzungen des Systems eher die unendliche als die endliche Ausdehnung des parmenideischen Raum-

wesens erwarten ließen, darüber kann kein Zweifel bestehen. Jede Grenze ist eine Schranke; wie sollte das allein wahrhaft Seiende, alles in sich Befassende, nichts, nicht einmal das Nichts außer sich Duldende zugleich ein Endliches und Beschränktes sein? Durch derartige Beweisgründe hätte man sicherlich eine etwaige Lücke der parmenideischen Lehre ergänzt, und diese Ergänzung hätte das höchste Maß von Scheinbarkeit besessen. Allein die Lücke ist nicht vorhanden, der Eleate sagt uns mit unzweideutigen Worten das genau Entgegengesetzte. Die Begründung dieses Bestandteils seiner These ist verloren oder doch unheilbar verstümmelt, und so können wir zwar nicht mehr wissen, wie er logisch, wohl aber erraten, wie er psychologisch begründet war. Einen Teil dieser Erklärung haben wir bereits vorweggenommen. Der plastische Sinn des dichterisch veranlagten Hellenen hat sich gegen die Schlußfolgerung aufgelehnt, die aus seinen Prämissen mit Notwendigkeit zu fließen scheint. Dazu gesellte sich der Umstand, daß in der pythagoreischen Tafel der Gegensätze das Unbegrenzte auf der Seite des Unvollkommenen anzutreffen war. Ferner aber, der Gedanke darf uns heiter stimmen, aber er scheint kaum abzuweisen: der geschworene Feind des Sinnenscheines ist hier fast gewiß das Opfer einer groben optischen Täuschung geworden. Oder sollte die vermeintliche Himmelskugel, die sich über der Erde wölbt, mit der Kugelgestalt des einzig Seienden in Wahrheit nichts zu schaffen haben? Noch eine Frage harrt der Erledigung. War das Weltwesen des Parmenides nur Stoff, nur Körperliches und Ausgedehntes? Ist seinem die Denkstrenge über alles hochhaltenden Urheber Denken und Bewußtsein ganz und gar in die Sphäre des bloßen Scheins gefallen? Dies scheint völlig unglaublich. Vielmehr drängt alles zu der Annahme, daß ihm das Reale zugleich ein Ausgedehntes und ein Denkendes war, daß ihm Denken und Ausdehnung, wir hätten fast mit Spinoza gesagt, als die beiden Attribute der einen Substanz gegolten haben. Kein uns erhaltener Satz seines Lehrgedichtes freilich verbürgt diesen Sachverhalt. Denn die zwei Aussprüche, die an sich eine solche Auslegung gestatten, die Worte: „denn dasselbe ist Denken und Sein", und „dasselbe ist Denken und das, wovon es der Gedanke"[1] entzieht der Zusammenhang, in dem sie auftreten, einer derartigen Deutung. Es soll damit sicherlich nichts anderes gesagt sein, als daß das wahrhaft Seiende das einzige Denkobjekt ist, daß das Denken sich niemals auf Nicht-Seiendes richten kann. Allein in Ermangelung direkter Aussagen und unanfechtbarer Zeugnisse dürfen innere Gründe das entscheidende Wort sprechen. Die Lehre des Parmenides hat dem dogmatischen Materialismus einige seiner stärksten Waffen

geliefert, aber er ist selbst nicht folgerichtiger Materialist gewesen. Denn wie konnte er dann als der Schüler des Xenophanes gelten? Wie wäre unter solcher Voraussetzung seine Stellung innerhalb der eleatischen Schule zwischen den Pantheisten Xenophanes und Melissos irgend verständlich? Und hätte Platon, der grimme Materialisten- und Atheistenfeind, ihn in solchem Falle den „Großen" genannt und ihm eine Ehrfurcht gezollt wie keinem anderen seiner philosophischen Vorläufer? Dies alles muß uns schier unglaublich dünken. Es kommt das schon erwähnte Beispiel Spinozas und die Parallele der indischen Vedânta-Philosophen hinzu, um jeden Rest von Bedenken zu verscheuchen. Das Stoffwesen des Parmenides war ohne Zweifel zugleich ein Geistwesen. Es ist gleichzeitig ein, freilich unfruchtbarer, weil keiner Entfaltung fähiger Allstoff, und ein, freilich ohnmächtiger, weil keiner Wirksamkeit fähiger Allgeist.

5. Ödeste Eintönigkeit starrt uns aus den lichtlosen Räumen dieses Gedankenbaues entgegen. Sollte nicht auch der Baumeister ihren Hauch verspürt haben? Man darf derlei vermuten. Zum mindesten hat er sich bei seinen „Worten der Wahrheit" nicht beruhigt, sondern ihnen eine Ergänzung folgen lassen, in den (modern gesprochen) auf dem Boden der phänomenalen Welt stehenden „Worten der Meinung". Daß er dies tat, dies hat das maßlose Staunen vieler unserer Vorgänger hervorgerufen. Es würde uns weit erstaunlicher dünken, wenn er es unterlassen hätte, wenn ein mit dem Wissen seines Zeitalters gesättigter, ungemein erfindungsreicher und beweglicher Geist sich damit begnügt hätte, einige wenige, zwar folgenreiche, aber inhaltsarme, zumeist verneinende Sätze immer und immer zu wiederholen. Er sah sich veranlaßt, oder, um mit Aristoteles zu sprechen, „genötigt, den Erscheinungen nachzugehen"[1]. Und er hatte ein gutes Recht dazu. Denn mochte er immerhin die Sinneswahrnehmung als trügerisch verwerfen, sie war damit nicht aus der Welt geschafft. Er sah nach wie vor die Bäume grünen, er hörte die Bäche rauschen, er empfand den Duft der Blumen und den Wohlgeschmack der Früchte. Und wie er, so — daran war kein Zweifel möglich — auch die übrigen Menschen und Tiere, nicht nur hier und heute, sondern wo und wann es solche gegeben hat. Auch war es ihm unverwehrt, über diese Zeit- und Raumgrenzen hinauszuschreiten. Wenn er von der Entstehung des Menschengeschlechts, vom Ursprung der Erde oder von den Wandlungen des Weltalls handelte, so konnte dies einfach besagen: diese und jene Phänomene hätten sich mir und meinesgleichen dargeboten, wenn wir bereits dort

und damals gelebt hätten. Kants „Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels" ist allerdings der „Kritik der reinen Vernunft" vorangegangen, aber sie hätte ihr ebensowohl nachfolgen können. Die Überzeugung, daß nur das „Ding an sich" objektive Realität besitze, brauchte den Denker von Königsberg so wenig zu hindern, das Sonnensystem aus einem Urnebel abzuleiten, als die Seinslehre des Denkers von Elea seinem kosmogonischen Versuch im Wege stand. Dies war der Standpunkt, den Parmenides bei der Abfassung des zweiten Teils seines Lehrgedichtes einnahm; oder vielmehr, er hätte ihn mit vollem Bewußtsein eingenommen, wenn die hier in Frage kommenden Unterscheidungen (objektiv oder subjektiv, absolut und relativ) von ihm völlig klar und folgerichtig erfaßt worden, ihm geläufig und durch eine entsprechende Terminologie in seinem Geiste festgenagelt gewesen wären. Daß dies jedoch nicht der Fall war, verrät seine Ausdrucksweise, vor allem schon das griechische Wort, das wir mit „Meinung" übersetzen mußten (dóxa), das jedoch in Wahrheit in mehrfachen Begriffsnuancen schillert; bedeutet es doch sowohl die Sinneswahrnehmung (das was den Menschen erscheint) als die Vorstellung, die Ansicht, die Meinung (das was ihnen wahr zu sein scheint). Von subjektiver oder relativer Wahrheit zu sprechen und über diese mit fester Zuversicht zu handeln, daran hindern somit den Eleaten die Denk- und Redegewohnheiten seines Zeitalters. Was er vorbringt, sind „Meinungen der Sterblichen"[1], wobei man freilich keineswegs bloß an fremde, sondern auch an die eigenen Meinungen zu denken hat, insoweit diese nicht auf dem unerschütterlichen Grunde angeblicher Denknotwendigkeit beruhen. Er legt sie dem Leser vor, den er gleichzeitig davor warnt, ihnen vollen Glauben zu schenken, indem er von dem „trügerischen Bau" seiner Darstellung spricht[2] und seine hierher gehörige Lehre eine „plausible" oder annehmbare im Gegensatze zu der „wahrhaftigen Überzeugungskraft" der begrifflichen oder Vernunfterkenntnis nennt. Beide Teile seines Lehrgedichtes hat ihm, wie dies die schwungvolle Einleitung schildert, eine Gottheit in den Mund gelegt. Es ist nicht daran zu denken, daß die zweite Hälfte, die viele seiner eigentümlichsten, vom ganzen Altertum ernst genommenen und zum Teil hochgeschätzten Lehren enthält, bloß eine dunkle Folie für den hellen Glanz der „Wahrheitslehre" zu bilden bestimmt war. Es war ihm überdies augenscheinlich erwünscht, in dieser Einkleidung auch die Fülle seines Wissens an den Tag legen zu können, soll ihn doch „keiner der Sterblichen an Kenntnis" — oder Einsicht — „übertreffen"[3]; ferner bot sich ihm hier ein willkommener Anlaß dar, seinem Herzensbedürfnis nicht minder als dem Verlangen zu genügen, sich zu

dem Herkommen und der Gesinnung seines Volkes nicht in allzu schroffen Gegensatz zu stellen. Wie auf den Boden der Phänomene, so stellt er sich hier auch auf jenen des durch orphischen Einfluß modifizierten Volksglaubens[1] und führt Gottheiten ein wie die im „Mittelpunkte“ des Weltalls thronende und „alles lenkende Göttin“ und den „erstgeschaffenen Eros“, wobei es zweifelhaft bleibt, inwieweit dabei bloße Personifikationen von Naturkräften und Naturfaktoren vor uns stehen. Man irrt schwerlich, wenn man auch ein tiefinnerliches Schwanken in der Seele des Dichter-Denkers voraussetzt, — einen Zwiespalt von ähnlicher Art, wie ihn uns jüngst wieder F e c h n e r s „Tagesansicht“ neben seiner „Atomenlehre“ vor Augen geführt hat.

Die Weltbildungslehre des Parmenides geht von zwei Urstoffen aus, die in auffälliger Weise an die erste der Ausscheidungen aus dem Urwesen des A n a x i m a n d e r erinnern: das Dünne, Lichte, Leichte auf der einen, das Dichte, Dunkle, Schwere auf der anderen Seite. Nur aus dem Zusammenwirken beider Faktoren, die auch geradezu Licht und Nacht genannt werden, findet er das Entstehen des Weltalls erklärlich; die Annahme eines einzigen Urstoffs, die Behauptung der Entbehrlichkeit des anderen wird von ihm ausdrücklich verurteilt, — ein Tadel, der die Theorien eines T h a l e s, A n a x i m e n e s und H e r a k l i t trifft, in erster Reihe aber wohl auf den letzteren als seinen philosophischen Hauptgegner gemünzt ist. In Versen, die uns nicht mehr erhalten sind, war die Entstehung „der Erde, der Sonne, des mit fremdem Lichte leuchtenden Mondes, des gemeinsamen Äthers, der himmlischen Milch, des (uns schon bekannten) äußersten Olympos und der warmen Kraft der Gestirne“ geschildert[2]. Mit voller Sicherheit können wir ihm die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde zuschreiben; soll er doch diese zuerst literarisch bekanntgemacht und hierbei im Einklang mit den älteren Pythagoreern der Erdkugel die Mittellage im Universum noch nicht streitig gemacht haben. Ferner hat er die Lehre von den verschiedenen Zonen der Erde ausgebildet, und hierbei, wahrscheinlich durch falsche Analogien der Himmelszonen, die er auf die zentral gelegene Erde übertrug, irregeleitet, die Größe der durch ihre Hitze unbewohnbaren Erdstriche beträchtlich überschätzt. Die verschiedenen, von ihm „Kränze“ genannten Himmelsregionen ließ er als konzentrische Kreise einander umschließen und teils aus „ungemischtem Feuer“, teils aus Mischungen desselben mit dem dunkeln oder Erdstoff bestehen. Abhängig ist er in der Naturforschung teils von anaximandrischen, teils von pythagoreischen Lehren. Den Einfluß der „Tafel der Gegensätze“ glaubten wir schon einmal wahrzunehmen. Deutlicher ist

er in der Zeugungstheorie zu erkennen, die den Geschlechtsunterschied des Embryo mit der Lage seines Bildungsortes verknüpft, so daß der Gegensatz von „männlich“ und „weiblich“ mit jenem von „rechts“ und „links“ zusammenfällt. In eben dieser Theorie tritt auch die den pythagoreisch und somit mathematisch Gebildeten kennzeichnende Tendenz hervor, qualitative Verschiedenheiten aus quantitativen Unterschieden abzuleiten. Das Größenverhältnis nämlich, in welchem der von ihm (ebenso wie schon von Alkmeon) vorausgesetzte weibliche Bildungsstoff zu dem männlichen steht, wurde zur Erklärung der Charaktereigentümlichkeit und insbesondere der Art der Geschlechtsneigung des Erzeugten verwendet. Genau dieselbe Richtung offenbart sich in dem Bestreben, die intellektuelle Verschiedenheit der Individuen gleichwie ihrer jedesmaligen Geisteszustände auf den größeren und geringeren Anteil zurückzuführen, den ihr Körper an den beiden Grundstoffen hat. Der gleichen Denkweise werden wir bald wieder bei Empedokles begegnen, den sie zu einer wichtigen, echt wissenschaftlichen Modifikation der Elementarlehre geführt hat. Anderer Berührungspunkte der beiden Weisen wollen wir später gedenken. Es erübrigt uns noch, ein abschließendes Wort über die Gesamtleistung des Parmenides auszusprechen, das jedoch besser verspart bleibt, bis unsere Umschau über die jüngeren Vertreter der eleatischen Lehre vollendet ist[1].

Drittes Kapitel.

Die Jünger des Parmenides.

Melissos ist das *enfant terrible* der Metaphysik[2]. Das naive Ungeschick seiner Fehlschlüsse plaudert manch ein Geheimnis aus, das die Kunst seiner verfeinerten Nachfolger sorglich zu hüten verstanden hat. Daher der auffällige stete Wechsel im Verhalten dieser gegen jenen. Bald erschrecken sie vor der inneren Verwandtschaft und verleugnen ihren ungeschlachten Vorgänger, etwa wie man einem Familienangehörigen den Rücken zukehrt, dessen man sich schämen zu müssen glaubt. Dann wieder freuen sie sich, die eigenen Überzeugungen schon so frühe vertreten zu sehen, klopfen dem unbeholfenen Vorkämpfer ermunternd auf die Achsel und bemühen sich, seine Beweisführung durch Umdeutung von den gröbsten der ihr anhaftenden Flecken zu befreien. So wird Melissos der Reihe nach

„roh" und „plump" gescholten, dann wieder heißt er ein tüchtiger und überaus achtungswerter Denker; und diese Urteile folgen einander in bunter Reihe, von Aristoteles angefangen bis zur unmittelbaren Gegenwart[1].

Den Ausgangspunkt der melisseischen Lehre kennen wir bereits, nicht minder das Ziel derselben, insoweit sie mit der parmenideischen übereinstimmt. Von Differenzpunkten gab es, soviel wir wissen, drei. Dem Seienden blieb das Attribut der Ausdehnung gewahrt, aber alles grob Körperliche ward davon abgestreift; seiner zeitlichen Unendlichkeit hat sich die räumliche zugesellt; schließlich ward ihm ein Gefühlsleben zuerkannt, dem jede Zutat von „Schmerz und Leid" fremd ist und das wir somit einen Zustand ungetrübter Seligkeit nennen dürfen[2]. Der von Parmenides eingeleitete Prozeß der Abstraktion hat, wie man sieht, erhebliche Fortschritte gemacht; die Verflüchtigung der materiellen Welt ist so weit gediehen, daß sie im Begriff steht, ganz und gar unterzutauchen und einem seligen Geiste Platz zu machen. Hier stellt sich Melissos in die Reihe der Mystiker; er unterscheidet sich aber von der großen Mehrzahl derselben im Morgen- und Abendland durch sein gleichviel von welchem Erfolge gekröntes Streben, sich nicht auf bloße innere Erleuchtung oder Intuition, sondern auf strenge Beweisführung zu stützen. Den Gang der letzteren wollen wir nunmehr ins Auge fassen, wobei es kaum möglich scheint, ihn in verständlicher Weise wiederzugeben, ohne ihn gleichzeitig kritisch zu beleuchten. „Wenn Nichts ist, wie kämen wir dazu, davon als von einem Seienden zu sprechen?" Diese Worte setzte Melissos an die Spitze seiner Schrift, und es verdient volle Anerkennung, daß er der Möglichkeit, der Anfangspunkt seiner Erörterungen könnte ein illusorischer sein, mindestens gedacht und sie durch einen Beweisgrund hinwegzuräumen versucht hat. Wir wollen nicht bei der Frage verweilen, ob dieser Beweisgrund ein stichhaltiger ist, ob man nicht mit Fug hätte erwidern können: der Seinsbegriff in dem strengen Sinne, in welchem derselbe allein die hier an ihn geknüpften Folgerungen zu tragen vermag, beruht vielleicht wirklich auf einer Illusion des menschlichen Geistes, den eben Melissos selbst so vieler Illusionen fähig erachtet hat. „Was da ist" — so fuhr er fort — „war von Ewigkeit her und wird in alle Ewigkeit sein. Denn wäre es geworden, so hätte es notwendig, ehe es geworden ist, Nichts sein müssen. Wenn es abei einmal Nichts war, so ist zu sagen, daß niemals irgend Etwas aus Nichts entstehen kann. Wenn es aber nicht geworden ist und doch ist, so war es von Ewigkeit her und wird in Ewigkeit sein; es besitzt

keinen Anfang und kein Ende, sondern ist unendlich. Denn wäre es geworden, so hätte es einen Anfang (denn es hätte, wenn geworden, einmal angefangen) und ein Ende (denn es hätte, wenn geworden, einmal geendet). Wenn es aber weder angefangen noch geendet hat und immer war und immer sein wird, so besitzt es keinen Anfang und kein Ende. Unmöglich ist es ja auch, daß etwas ewig sei, was nicht alles in sich befaßt". Um jede denkbare Mißdeutung auszuschließen, tut es not, noch zwei kurze Bruchstücke hierherzuziehen: „Allein wie es (das Seiende) immerdar ist, so muß es auch immerdar der Größe nach unendlich sein", und: „Was Anfang und Ende besitzt, ist weder ewig noch unendlich". Wer sieht hier nicht den Saltomortale, der von der zeitlichen zur räumlichen Unendlichkeit gewagt wird? Darauf hat schon Aristoteles mit vollem Recht und mit gebührendem Nachdruck hingewiesen[1]. Das Erstaunlichste und Denkwürdigste an diesem Beweisgang ist aber das Folgende. Was wirklich eines Beweises bedarf, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, oder man muß doch zum mindesten den Erweis zwischen den Zeilen lesen; das wahrhaft Selbstverständliche, weil Tautologische, hingegen wird in die strengen Formen einer bis zur Ermüdung weitschweifigen Argumentation gekleidet. In die erste Kategorie gehört die These: „was entstanden ist, muß vergehen", die ganz beiläufig durch das Zwischensätzchen: „denn es hätte, wenn geworden, einmal geendet" nicht sowohl bewiesen als behauptet wird. Auch hätte sich der Satz, der nicht mehr und nicht weniger als wohlverständliche Verallgemeinerung aus der tatsächlichen Erfahrung ist, nicht im eigentlichen Sinn beweisen lassen. Eben dahin gehört der — gleichfalls aus Erfahrungstatsachen abgeleitete — Satz: „nur was Nichts außer sich hat, wodurch es geschädigt oder zerstört werden könnte, kann ewig sein" — ein Gedanke, der unserem Philosophen vorschweben mußte, da sich kaum eine andere Begründung seiner Behauptung, daß nur dem All Ewigkeit zukommen kann, ersinnen läßt. Ebensowenig wird das die Grundlage der Argumentation bildende: „Niemals kann etwas aus Nichts entstehen" irgendwie bewiesen. Hier hat der Metaphysiker eine Anleihe bei den Physikern gemacht, denen er den zuerst aus tatsächlichen Wahrnehmungen erwachsenen, durch den Fortschritt der Beobachtung mehr und mehr gesicherten, aber nimmermehr aus Denknotwendigkeiten ableitbaren Hauptsatz der Urstofflehre entlehnt. Ganz im Gegenteil erscheinen dort die strikten Formen des Beweises, es werden Folgerungen gezogen und Schlüsse abgeleitet, wo in Wahrheit nichts bewiesen und nichts gefolgert wird, sondern eine Behauptung nur ihr Wortgewand wechselt:

„was anfängt, hat einen Anfang; was endet, hat ein Ende; was keinen Anfang und kein Ende hat, das ist unendlich“. Entbehrt diese angebliche Schlußreihe darum alles und jeden Gedankenfortschrittes? Keineswegs, aber wenn sie von der Stelle rückt, wenn sie den Bannkreis der Tautologie durchbricht, so verdankt sie dies ausschließlich dem Hilfsmittel der Äquivokation oder sprachlichen Zweideutigkeit, die an die Stelle des zeitlichen Anfangs und Endes unvermerkt die entsprechenden räumlichen Begriffe setzt. So dürfen wir in dem Ganzen ein Pracht- und Musterstück aprioristischer, auf jeden Appell an die Erfahrung verzichtender Beweisführung erblicken. Will diese am Ziel nicht so bettelarm anlangen wie sie ausgezogen ist, so muß sie unterwegs ihre leere Tasche füllen. Sie rafft insgeheim allerlei gute Beute auf — kernhafte Erfahrungserzeugnisse nicht minder als leere Hirngespinste. Zur Hehlerin des Gedankenschmuggels wird die Äquivokation, welche die alten Worthülsen mit neuem und immer reicherem Inhalt füllt. Der Rest der Ideenkonterbande wird im erborgten Prunkgewande stolzer Vernunftwahrheiten unser Auge blenden oder im Versteck unscheinbarer Zwischenbemerkungen und stillschweigender Voraussetzungen unserem Blick entfliehen.

Aus der also gewonnenen Bestimmung räumlicher Unendlichkeit des Seienden wird seine Einheit gefolgert. „Denn wenn es zwei (Seiende) gäbe, so würde es (das Seiende) an ein anderes grenzen“. Mit anderen Worten: was räumlich unbegrenzt ist, kann nicht durch ein anderes Räumliche begrenzt oder beschränkt sein. Ein Satz, der so unbestreitbar als unergiebig ist. Ergiebig wird er nur dadurch, daß sofort wieder der Äquivokationsapparat zu spielen beginnt und die quantitative Bestimmung in eine qualitative verwandelt. Aus dem Einen wird unverweilt ein Einheitliches und Gleichartiges. Durch die Vermittelung dieser Begriffe werden auf die Beschaffenheit des Seienden bezügliche Schlüsse gezogen, die genau so triftig sind, als wenn man behauptete: ein Würfel hört auf einer zu sein, sobald nicht alle seine sechs Seiten mit der gleichen Farbe bemalt sind. Doch hören wir den Samier selbst: „So ist es (das Seiende) denn ewig und unendlich und eines und völlig gleichartig; und es kann weder zugrunde gehen noch größer werden, noch eine kosmische Umgestaltung erfahren; ebensowenig empfindet es Schmerz oder Leid; denn wenn es etwas von alledem erführe, so wäre es nicht mehr eines“. Aus der Detailausführung dieser Sätze wollen wir nur einzelnes hervorheben. Die Leugnung jeder „Veränderung“ wird damit begründet, daß das Seiende dann nicht mehr gleichartig wäre, sondern das früher

Seiende zugrunde gehen, das Nicht-Seiende aber entstehen müßte. Es wird somit die Gleichartigkeit nicht nur auf die gleichzeitigen, sondern auch auf die sukzessiven Zustände des Seienden erstreckt und diese Begriffserweiterung erfolgt dadurch, daß die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens nicht auf die Existenz des Seienden beschränkt bleibt, sondern auch auf seine Beschaffenheit ausgedehnt wird. Dieser Übergang vom Was zum Wie ist uns nicht mehr unbekannt; neu ist nur seine Begründung, die dadurch zuwege kommt, daß der Verlust früher vorhandener und der Erwerb neuer Eigenschaften einem Vergehen des vorher Seienden und einem Entstehen des Nicht-Seienden gleichgesetzt wird. Überraschend ist der folgende Gedanke: „wenn das All sich in zehntausend Jahren um eines Haares Breite veränderte, so würde es im Laufe der ganzen Zeit zugrunde gehen". Hier erfreut nicht nur die Weite der Perspektive, die von der Enge der alten, kindlichen kosmogonischen und mythologischen Vorstellung so grell absticht. Daß Melissos sich die zumeist von Xenophanes in seinen geologischen Spekulationen ausgebildete Lehre von der Summierung kleinster Vorgänge zu ungeheueren Gesamtwirkungen angeeignet hat, dies gereicht ihm zu hoher Ehre, so sehr auch die Folgerichtigkeit seines Denkens dabei zu Schaden kommt. Denn was haben aus Erfahrungstatsachen abgeleitete Schlüsse dort zu schaffen, wo aller Erfahrung der Krieg erklärt wird? Derselben Verwertung von Erfahrungsergebnissen und zugleich einer unstatthaften Verallgemeinerung derselben begegnen wir in dem Argument, das die Schmerz- und Leidlosigkeit des Seienden erhärten soll. „Auch empfindet es keinen Schmerz. Denn es kann ja unmöglich ganz von Schmerz erfüllt sein; könnte doch ein schmerzerfülltes Ding nicht ewig bestehen. Das Schmerzleidende hat aber nicht die gleiche Beschaffenheit mit dem Gesunden; so wäre es denn, wenn es (partiellen) Schmerz erlitte, nicht mehr gleichartig. Auch würde es nur, wenn es etwas verlöre oder hinzubekäme, Schmerz leiden und wäre dann (auch aus diesem Grunde) nicht mehr gleichartig. Auch ist es unmöglich, daß das Gesunde Schmerz empfinde; denn dann würde das Gesunde und Seiende zugrunde gehen, das Nicht-Seiende aber würde entstehen. Und in betreff des Leides (das griechische Wort bedeutet „Kümmernis" oder Seelen- und Gemütsleid) gilt derselbe Beweis wie für den Schmerz". Einige der hier erscheinenden Fehlschlüsse sind dem Leser bereits geläufig und bedürfen keiner besonderen Erwähnung. Frappant ist die naive Verwertung der Erfahrungstatsache, daß Schmerz eine Begleiterscheinung innerer Zerrüttung und diese, gar häufig wenigstens, die Vorbotin der Auflösung ist, — eine Wahr-

nehmung, die hier vom tierischen Organismus auf das ihm so wenig gleichende, schlechthin Seiende übertragen wird. Eine der gewöhnlichsten Ursachen von Körperschmerz, funktionelle Störungen, scheint unser Philosoph im folgenden vergessen zu haben, wo sein Auge offenbar nur an den handgreiflichsten Ursachen des Körperschmerzes, an dem Verlust von Gliedmaßen und an der Bildung krankhafter Auswüchse haftet. Wie er seine Beweisführung modifiziert hätte, um auch dem zweiten Teil seiner These, der Leugnung jedes Seelen- und Gemütsleides, gerecht zu werden, fragt man vergeblich; fast möchte man vermuten, daß die Schwierigkeit des Unternehmens ihn von dem Versuch seiner Ausführung zurückgehalten habe. Die Möglichkeit der Bewegung des Seienden bestreitet er mit dem uns schon von Parmenides her bekannten Argument. Ohne leeren Raum keine Bewegung (dies hatten die Physiker ermittelt), das Leere ist Nichts und ein Nichts kann nicht vorhanden sein; auch verschiedene Grade der Dichtigkeit werden dem Seienden aberkannt, und zwar unter Berufung auf die als erwiesen geltende Gleichartigkeit desselben.

Wir gelangen zum letzten und schwierigsten Teil der melisseischen Doktrin. Die räumliche Ausdehnung des Seienden war in ihr, wie wir sattsam gesehen haben, zugestanden; wie verträgt es sich damit, daß seine Körperlichkeit geleugnet wird? Dies geschieht mit den Worten: „da es eines ist, darf es keinen Körper besitzen; denn wenn es Dicke besäße, so besäße es auch Teile und wäre dann nicht mehr eines“ Allerdings hat auch Parmenides von seinem Grundwesen ausgesagt, es sei „nicht zerlegbar“. Doch nichts nötigt uns, ihm den Widersinn zuzutrauen, daß er demselben zugleich die Kugelgestalt verliehen und den Besitz von Teilen abgesprochen habe. Wir glauben berechtigt zu sein, jene Verneinung so aufzufassen, daß sie nicht der Möglichkeit ideeller Teilung, sondern der Möglichkeit aktueller Trennung gilt. Die Unzerlegbarkeit des Seienden in diesem Sinne ist nur ein Spezialfall der von Parmenides behaupteten Unmöglichkeit seiner Bewegung. Bei Melissos erweist sich diese Auskunft als unanwendbar, da er nicht die Trennbarkeit, sondern das Vorhandensein von Teilen ausdrücklich in Abrede stellt. Daß mit der „Dicke“ nur die dritte Dimension des Raumes bestritten und das Seiende somit für ein zweidimensionales Wesen, für eine bloße Fläche erklärt werden soll, diese Deutung wird niemand im Ernste befürworten. Denn nicht nur ist solch ein Gedanke dem ganzen Altertum fremd, er widerspricht auch der von Melissos selbst behaupteten Erfüllung des ganzen Raumes durch sein Urwesen. Es bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme, Melissos habe

Raumerfüllung nicht mit Körperlichkeit identifiziert und das überall gegenwärtige, zugleich die volle Seligkeit empfindende Allwesen von aller groben Stofflichkeit befreien wollen, eine Vorstellung, die sich durch ihre Unklarheit jeder scharfen Präzisierung entzieht, aber der Parallelen, und zwar auch modernster Parallelen (man denke an die jüngst wieder ausgesprochene Identifizierung von Raum und Gottheit) nicht ermangelt. Verständlicher und jedenfalls folgerichtiger wäre es freilich, wenn der Samier mit der oben angeführten Begründung dem Seienden die Kategorie des Raumes und desgleichen jene der Zeit rundweg abgesprochen hätte. Denn die absolut gefaßte Einheit ist mit jedem Neben-, gleichwie mit jedem Nacheinander unverträglich. Sobald man vergißt, daß wir Zahlbegriffe und darunter auch den Einheitsbegriff nur als relative kennen — der Baum ist eine Einheit neben seinen Genossen im Walde, eine Vielheit in Beziehung auf seine Zweige usw. usw. —, und man mit der also verstandenen Einheit Ernst macht, betritt man einen Weg, dessen Ziel kein anderes ist, als die volle Entleerung nicht nur des materiellen, sondern (wegen der zeitlichen Abfolge der Bewußtseinszustände) auch jedes geistigen Daseins. Dann schlägt die alles Inhalts entkleidete Einheit in das bare Nichts um. Die Geschichte solch eines Umschlages, der aus der Ontologie oder Seinslehre der Eleaten den Nihilismus oder die Nichtslehre hervorgehen läßt, wird uns im folgenden beschäftigen.

2. Wieviel man auch an den Methoden und den Ergebnissen des Melissos zu tadeln finden mag — und wir haben mit Einwänden wahrlich nicht gekargt —, ein Ruhmestitel bleibt ihm unverkürzt. Der beherzte Admiral war ein Denker von vollendeter Furchtlosigkeit. Unerschrocken verfolgt er seine Gedankenbahn, gleichviel ob ihn am Ziel Jubel- oder Hohngeschrei erwartet. So grobe Fehlschlüsse wir ihm auch zur Last legen mußten, an absichtlichen Trug, an andere als Selbsttäuschungen zu denken, ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Dieser redliche und tapfere Denkermut, das beste Erbteil, das die Schule von Xenophanes übernommen hatte, war auch dem gewaltigen kritischen Kämpen eigen, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Zenon von Elea, ein schöner, hochgewachsener Mann, der um ein Vierteljahrhundert jüngere vertraute Freund des Parmenides, war gleich diesem dem politischen Leben nicht fern geblieben[1]. Eine den Sturz eines Usurpators bezweckende Verschwörung, an der er teilnahm, war die Ursache seines martervollen Todes, dessen Qualen er mit beispielloser, von der Mit- und Nachwelt hochgefeierter Stand-

haftigkeit ertrug. Die Waffen der Dialektik schwang er von Jugend auf. Er gehorchte hierbei dem Triebe seiner streitbaren Natur und dem Drange nach Betätigung der ihm angeborenen dialektischen Meisterschaft. Geweckt ward sein Talent durch das Bedürfnis der Abwehr. Die Einheitslehre des Parmenides hatte eine laute, durch ganz Griechenland schallende Lachsalve entfesselt. Dieser Ausbruch von Geringschätzung und Heiterkeit, so lärmend wie jener, der vor zwei Jahrhunderten Bischof Berkeleys Leugnung der Materie empfing, rief unseren Kämpen in die Schranken. Er wollte Vergeltung üben, und er hat sie geübt. Er zahlte den Spöttern, so sagt uns Platon, „mit gleicher Münze heim und tat noch ein übriges"[1].

Ihr verlacht uns — so etwa rief er ihnen zu —, weil wir alle Bewegung als lächerlich und unmöglich verwerfen; ihr scheltet uns Toren, weil wir die Sinne Lügner schelten; weil wir in der Vielheit der Dinge nichts als eitel Blendwerk erkennen, darum steinigt ihr uns; seht zu, ob ihr nicht selbst in einem gläsernen Hause wohnt. Und nun ging er daran, seinen von spitzen Geschossen strotzenden Köcher der Polemik zu entleeren. Wie Perlen an einer Schnur, reiht er an dem feingesponnenen Faden seiner dialektischen Kunst jene Kette subtiler Argumente auf, welche die Verzweiflung so vieler Generationen von Denkern gebildet und in denen gar mancher starke Kopf — wir wollen nur an den geistesmächtigen Pierre Bayle[2] erinnern — geradezu nicht zu bewältigende Schwierigkeiten erblickt hat.

Wir ergreifen ein Hirsekorn[3] und lassen es zu Boden fallen. Es gleitet lautlos zur Erde. Nicht anders ein zweites und ein drittes und der Reihe nach jedes der zehntausend Körner, die der vor uns stehende Scheffel umschlossen hat. Nun sammeln wir die Körner auf, schütten sie in den Scheffel zurück und stürzen diesen um. Den Körnerfall begleitet ein heftiges Geräusch. Wie kann es geschehen, so fragte Zenon, daß die zehntausend geräuschlosen Vorgänge in ihrer Vereinigung zu einem so geräuschvollen werden? Ist es nicht unerklärlich, daß die Summe von zehntausend Nullen keineswegs gleich Null ist, sondern eine wahrnehmbare und eine sehr deutlich wahrnehmbare Größe ausmacht? Hier liegt, so meinen auch wir, eine ernste Schwierigkeit vor, die nicht beseitigt werden kann, ehe wir in die Natur des fraglichen Vorgangs einen tieferen Einblick gewonnen haben. Dieser Einblick war jenem ganzen Zeitalter versagt, und die Aporie oder Bedenklichkeit des Eleaten besitzt das große Verdienst, den Mangel jedem denkenden Kopfe fühlbar gemacht zu haben. Sie ruft gleichsam nach einer Psychologie der Sinneswahrnehmung. So lange

die sinnlichen Eigenschaften als rein objektive Beschaffenheiten der Dinge gelten, ist die Aporie unlösbar. Ihre Lösung erfolgt in dem Augenblicke, da wir den Wahrnehmungsakt ins Auge fassen und die in Wirklichkeit vorhandene, stets große, oft ungemein große Kompliziertheit des dem Anscheine nach so einfachen Vorganges gewahren. Und desgleichen muß uns vorher die Einsicht aufdämmern, daß hier wie anderwärts ein Kraftaufwand, dem keine bemerkbare Wirkung nachfolgt, darum noch kein verlorener, sein Wert nicht gleich Null zu sein braucht. Ein Beispiel mag beide Wahrheiten versinnlichen helfen. Eine Kinderhand zerrt an einem Glockenstrang. Sie setzt die Glocke nicht in merkliche Bewegung. Gesellen sich einige andere Kinderhände hinzu, so mag es ihrer vereinigten Anstrengung gelingen, die Glocke samt dem Klöppel in Schwung zu bringen. Wird die Anzahl der Händchen verdoppelt oder verdreifacht, so mag sie genügen, um den Klöppel an den Glockenkranz anschlagen zu lassen; allein der Anschlag ist vielleicht noch nicht kräftig genug, die durch ihn hervorgerufene Lufterschütterung noch zu schwach, um die zur Schallerzeugung unerläßlichen pysikalischen Veränderungen in unserem Gehörapparate zu bewirken. Eine für diesen Zweck zulängliche Kraftäußerung mag noch immer hinter dem Ausmaß zurückbleiben, welches erfordert wird, um den physiologischen Prozeß zu verursachen, den wir eine Reizung der Gehörnerven nennen. Und ferner, diese Reizung mag erfolgen, aber nicht mit jenem Intensitätsgrade, der benötigt wird, um den durch den Nervenreiz bedingten entscheidenden Vorgang im Zentralorgan hervorzurufen. Endlich, es kann auch dieser Vorgang eingeleitet werden, aber der ausreichenden Stärke ermangeln, um den entsprechenden psychischen Eindruck über die Schwelle des Bewußtseins zu heben. Auch kommt hierbei unsere jeweilige seelische Gesamtverfassung in Frage. Umfängt Schlaf unsere Sinne, oder ist unsere gespannte Aufmerksamkeit auf anderes gerichtet, so wird der Widerstand, den es zu überwinden gilt, ein größerer sein als unter anderen und günstigeren Bedingungen. Das Nichteintreten des Enderfolges beweist keineswegs, daß irgendeiner der Zwischenvorgänge, deren Zahl wir sicherlich noch zu gering veranschlagt haben, nicht an sich dazu angetan war, an seinem Eintritt mitzuwirken. Nicht einmal von der ersten, scheinbar so ganz ergebnislosen Anstrengung des einen Kinderhändchens kann dies gelten; hat sie doch das ihrige dazu beigetragen, den Widerstand zu vermindern, den nur der Zuwachs mithelfender Hände endgültig zu besiegen vermocht hat. Das Verlangen aber, daß je eine Einheit der Anfangskraft den hundertsten Teil des von hundert solchen Einheiten erzielten

Enderfolges hervorbringe, ist in derlei Fällen kein berechtigtes. Ein Zahnrad kann einen oder neunundneunzig Zoll im Durchmesser besitzen, ohne darum in das benachbarte Zahnrad einzugreifen; erst wenn sein Durchmesser auf hundert Zoll erhöht wird, ergreift es seinen so weit entfernten Nachbar und vermittelt dadurch die ganze Reihe von Wirkungen, die von der Umdrehung auch dieses zweiten Rades abhängt. Dasselbe mag von diesem im Verhältnis zu einem dritten Rade gelten usw. usw. Das Fehlen oder das Vorhandensein dieses letzten Zolles entscheidet über das Ausbleiben oder den Vollzug der endgültigen Leistung der Maschine. Zu diesen und verwandten Erwägungen mußte die zenonische „Bedenklichkeit“ den Anstoß geben. Und wenn die richtige Lehre von der Sinneswahrnehmung, die Erkenntnis, daß diese nicht ein bloßes Spiegelbild gegenständlicher Eigenschaften, sondern das, zumeist durch eine vielgliedrige Kette ursächlicher Prozesse vermittelte Ergebnis einer Einwirkung des Objekts auf das Subjekt ist —, wenn diese Einsicht, sagen wir, ungefähr gleichzeitig erobert ward und ihre klärende Wirkung weithin zu verbreiten nicht verfehlt hat, so darf die hier so weitläufig erörterte Aporie wohl einen Anteil an diesem folgenreichen Fortschritt für sich in Anspruch nehmen.

3. Wir wenden uns zu den berühmten, auf die räumliche Bewegung bezüglichen Aporien. Zunächst unterzog Zenon den Begriff des Raumes selbst einer nicht allzu tief eindringenden Kritik. Wenn jedes Seiende, Reale oder Ding sich im Raume befindet, so muß sich auch der Raum selbst, wenn er anders der Realität nicht entbehrt, im Raum, d. h. in einem zweiten Raum, dieser aus demselben Grunde sich in einem dritten befinden und so fort ins Unendliche. So bleibt uns nur die Wahl, diese ungereimte Folgerung zuzugeben oder die Realität des Raumes zu leugnen. Man täte unrecht, die von Kant und anderen Neueren an dem Raumbegriff geübte Kritik hierherzuziehen und ihre Vorwegnahme durch Zenon zu behaupten. Man kann das griechische Wort für Raum (tópos) ebensowohl durch „Ort“ übersetzen, ohne den Gehalt des Argumentes irgend zu beeinträchtigen. Jedes Ding liegt an einem Ort; der Ort muß, wenn er anders etwas Wirkliches ist, wieder an einem Ort gelegen sein usw. Und ebenso wie auf das Nebeneinander der Dinge hätte die Aporie sich auch auf ihre Existenz beziehen können. Alles Wirkliche oder Existierende besitzt Existenz; soll diese also keine Chimäre sein, so muß sie wieder Existenz besitzen usw. Es steht, kurz gesagt, hier nichts anderes vor uns als die tief in der Natur der Sprache begründete, genauer gesagt, durch die Verwendung der Substantiva

zur Bezeichnung auch von Abstraktionen jeder Art (von Kräften, Eigenschaften, Zuständen, Beziehungen) veranlaßte Neigung, auch jeden derartigen Begriff mit dem Maße konkreter Dinge zu messen. Solch ein Begriff sollte eine Art von Ding sein oder er sollte nicht sein. Je nachdem er diese Prüfung bestand, oder richtiger, je nachdem man auf sein Dasein verzichten zu können meinte oder nicht, wurde er entweder in das Reich der Hirngespinste verwiesen, oder er ward — und dies ist der ungleich häufigere Fall — dingartig gedacht, gleichsam als das Gespenst eines Dinges betrachtet. Der Wert der Aporie besteht darin, uns diese verhängnisvolle Tendenz des menschlichen Geistes, die Stammmutter der schwerwiegendsten, schier unausrottbaren Irrungen und Verwirrungen deutlich vor Augen zu stellen und durch die aus ihrer Betätigung abgeleiteten widersinnigen Folgerungen vor ihrem Einfluß zu warnen.

Ungleich weniger elementar sind die von Zenon in Ansehung der Bewegung selbst geäußerten Bedenken. Jedermann kennt „Achill und die Schildkröte". Der Typus der Schnellfüßigkeit und eines der langsamsten Wesen veranstalten einen Wettlauf. Und seltsam genug, es wird uns schwer, zu begreifen, wie der erstere das letztere zu erreichen oder zu überholen imstande ist. Achilleus — so lautet die Voraussetzung — gewährt der Schildkröte einen Vorsprung und läuft zehnmal so schnell als diese. Sobald er nun das Ende des — sagen wir einen Meter betragenden — Vorsprungs erreicht hat, ist sie mittlerweile um einen Dezimeter weiter gerückt; während er diesen Teil der Wegstrecke zurücklegt, ist sie wieder um einen Zentimeter weiter gekrochen; während er ihr bis dahin nachfolgt, hat sie einen Millimeter durchmessen und so fort ins Unendliche; wir sehen die beiden einander näher und näher kommen, aber wie der minimale Zwischenraum, der sie schließlich trennt, jemals vollständig beseitigt werden soll, dies vermögen wir nicht einzusehen; Achill — so lautet demnach die Schlußfolgerung — wird die Schildkröte niemals einholen. Groß ist die Überraschung des mathematischen Laien, wenn er erfährt, daß diese Darstellung, von ihrem Schluß abgesehen, von allen Kennern dieser Wissenschaft vollständig gebilligt wird. Der „schnellfüßige" Sohn der Thetis wird seine schwerfällige Gegnerin in der Tat an keinem der hier namhaft gemachten oder angedeuteten Orte erreichen, nicht nachdem sie ein Zehntel, nicht nachdem sie ein weiteres Hundertstel, ein weiteres Tausendstel, Zehntausendstel, Hunderttausendstel, Milliontel usw. der zweiten Meterstrecke durchkrochen hat. Allein er erreicht sie — so sagt uns eine einfache Rechnung — in dem Augenblick, da sie ein Neuntel dieses Weges

zurückgelegt hat[1]. Denn während sie $^1/_9$ m kriecht, läuft er $^{10}/_9 = 1^1/_9$ m. Die ganze unendliche Reihe: $^1/_{10} + ^1/_{100} + ^1/_{1000} + ^1/_{10000} + ^1/_{100000} \cdots$ überschreitet eben nicht den Wert von $^1/_9$. Oder um dem Problem und seiner Lösung eine allgemeine Fassung zu geben: wenn die zwei Geschwindigkeiten sich verhalten wie n : 1, so wird die Einholung nicht stattfinden an irgendeinem Punkte der Reihe: $\frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \frac{1}{n^4} \cdots$; wohl aber ist diese unendliche Reihe eingeschlossen in der endlichen Größe $\frac{1}{n-1}$. Soweit wäre alles in Ordnung. Eine Größe mag ins Unendliche teilbar sein, sie hört darum nicht auf, eine endliche Größe zu sein. Unendliche Teilbarkeit und unendliche Größe sind zwei sehr verschiedene Begriffe, so nahe es auch liegt, beide miteinander zu verwechseln[2]. Auch läßt sich der Schein jenes vor unserem geistigen Auge stattfindenden Aufrechtbleibens des die beiden Wettlaufenden trennenden Zwischenraumes unschwer erklären. Unsere Fähigkeit, winzige Raumteilchen vorzustellen, ist eine eng begrenzte. Gar bald gelangen wir an eine Schranke, die unsere Einbildungskraft nicht mehr zu überschreiten vermag. Während wir daher die kleinste für uns noch vorstellbare Raumeinheit in Worten mehr und mehr verkleinern, während wir von Hunderttausendsteln und Millionteln eines Meters oder eines Fußes sprechen, steht in Wahrheit immer dieselbe, für unser Vorstellungsvermögen eben noch faßbare kleinste Raumeinheit vor uns. Diese tritt uns bei jeder weiteren Teilung wieder und wieder entgegen und trotzt gleichsam dem Bemühen, sie der Vernichtung näherzubringen. Doch reichen alle diese Einsichten in Wahrheit aus, um die von Zenon erkannte und so glänzend dargelegte Schwierigkeit vollständig und endgültig hinwegzuräumen? Die Beantwortung dieser Frage hat uns der gewaltige dialektische Athlet erleichtert, indem er seiner Aporie auch eine einfachere, von dem bestrickenden Zauber jener Einkleidung befreite Gestalt geliehen hat. Wie können wir, so fragt er, jemals irgendeine Raumstrecke durchmessen? Müssen wir doch, ehe wir an das Ziel gelangen, vorerst die Hälfte der Strecke, dann von der übrigen Hälfte wieder die Hälfte, d. i. ein Viertel, von dem dann noch übrigen Viertel wieder die Hälfte, d. i. ein Achtel, und desgleichen ein Sechzehntel, ein Zweiunddreißigstel usw. ins Unendliche zurückgelegt haben. Der hierauf gemeinhin erteilte Bescheid: um einen unendlich teilbaren Raum zu durchmessen, braucht es nicht mehr und nicht weniger als eine gleichfalls ins Unendliche teilbare Zeit, ist, soweit er reicht, triftig. Aber er reicht nicht allzuweit. Denn auch die aus dieser Fragestellung erwachsende Schwierigkeit gilt in Wirklichkeit dem Ver-

hältnis einer unendlichen Reihe zu einer endlichen Größe. Freilich versichern und beweisen uns die Mathematiker, daß auch die hier durch Zweiteilung wie die dort durch Zehnteilung erzeugte Reihe den Wert einer endlichen Größe *nicht übersteigt*. Wie jene ($1/10 + 1/100 + 1/1000 \cdots$) nicht den Wert von $1/9$, so überschreitet diese ($1/2 + 1/4 + 1/8 \ldots$) nicht den Wert von 1. Auch ist dies nicht schwierig einzusehen; stutzig aber macht uns die weitere und für den vorliegenden Zweck allein ausreichende Versicherung, daß die eine wie die andere dieser unendlichen Reihen die in Frage kommende endliche Größe ($1/9$ und 1) auch wirklich *erreiche*. Wir überspannen mit einem Schritt irgendeine Raumstrecke und empfinden keinen Anstoß, wenn man von dieser Strecke erklärt, sie sei ins Unendliche teilbar. Aber nun betrete man den umgekehrten Weg, man verfahre nicht analytisch, sondern synthetisch und versuche es, aus dieser vorausgesetzten Unendlichkeit von Teilen die endliche Größe *aufzubauen*. Bleibt da nicht allezeit ein Rest übrig, ein wenn auch noch so minimaler Bruchteil, der zur Ergänzung der endlichen Größe vermißt wird? Ist es möglich, das Unerschöpfliche zu erschöpfen? Die Mathematik schafft hier Rat, indem sie das unendlich oder verschwindend Kleine am Reihenende vernachlässigen zu dürfen glaubt, nicht anders, als wie sie bei der Verwandlung eines periodischen Dezimalbruches in einen rationellen gemeinen Bruch verfährt. Es sind dies wohlberechtigte, die Zwecke der Naturerforschung wesentlich fördernde Kunstgriffe, in denen jedoch das Geständnis zu liegen scheint, daß es untunlich ist, mit dem Begriff der Unendlichkeit vollen Ernst zu machen. Gegen diesen, so meinen wir, nicht gegen den empirischen Begriff der Bewegung richten die soeben erörterten Aporien, sehr gegen die Absicht ihres Urhebers, in Wahrheit ihre Spitze.

Erholung von den Denkschwierigkeiten, die wir soeben durchgekostet haben, bieten uns die zwei letzten auf das Bewegungsproblem bezüglichen Aporien. Die *dritte*, nicht eben klar überlieferte, glauben wir also fassen zu dürfen: Ein Pfeil schnellt von der Sehne; er mißt einen Fuß Länge und durchfliegt zehn Fuß in der Sekunde. Dürfen wir dann nicht sagen, daß das Geschoß in jedem Zehnteil jener Frist einen seiner Länge gleichen Raum eingenommen hat? Einen Raum einnehmen und ruhen ist aber dasselbe; wie sollten nun zehn Ruhezustände einen Bewegungszustand ergeben? Auch ließ sich die Frage noch verfänglicher gestalten: Bewegt sich ein Ding in dem Raume, in dem es ist, oder in jenem, in dem es nicht ist? Keines von beiden; denn in einem Raume sein, ihn einnehmen, heißt ruhen; in dem Raum, in dem ein Ding *nicht* ist, hingegen kann es nichts wirken oder erleiden. Hier

ist einfach zu antworten: die Voraussetzung ist bestechend, aber falsch; ein stetig bewegter Körper nimmt auch in dem denkbar kleinsten Zeitteilchen nicht einen Raum ein, er ist immer im Übergang von einem Raumteil zum andern begriffen. Wertvoll ist auch diese Aporie, und zwar darum, weil sie uns nötigt, den Begriff der Stetigkeit zu bilden und streng festzuhalten. Hervorgegangen ist die Schwierigkeit aus dem Mangel scharfer Umgrenzung dieses Begriffes, aus der Verwechslung des Stetigen oder Kontinuierlichen mit einem Inbegriff diskreter Einheiten, ein Gegensatz, dem wir in anderer Form bald wieder begegnen werden[1]. Die vierte der Bewegungsaporien bezieht sich auf die Geschwindigkeit der Bewegung und läßt sich (indem wir die antike „Rennbahn“ modernisieren) vielleicht am besten also darstellen. Drei parallele Geleise tragen drei gleichlange Eisenbahnzüge. Der erste (A) befindet sich in Bewegung, der zweite (B) verharrt in Ruhe, der dritte (C) bewegt sich in entgegengesetzter Richtung, aber ebenso schnell wie A. Die Zeit, die A benötigt, um an das Ende von B zu gelangen, wird (wie jedermann einsieht) das Doppelte von dem betragen, was er braucht, um das Ende des gleichlangen C zu erreichen. Auf die Frage nun nach der Geschwindigkeit, mit der A sich bewegt hat, müssen wir eine widerspruchsvolle Antwort erteilen, je nachdem wir sie an dem gleichfalls bewegten C oder an dem ruhenden B bemessen. Mochte man immerhin einwenden: „der letztere Maßstab ist der normale; ihn verwenden wir in der ungeheuren Mehrheit der Fälle und müssen ihn überall dort verwenden, wo es das der Geschwindigkeit zugrunde liegende Kraftaufgebot zu ermitteln gilt.“ „Gleichviel,“ — so wird Zenon erwidert haben —, „Wahrheit und Irrtum sind nicht eine Frage der Mehrzahl und Minderzahl; es genügt, auf Instanzen hinweisen zu können, wie die obige eine ist, in denen mit Fug behauptet werden kann, daß die bewegte Masse denselben Weg in der ganzen und in der halben Zeit zurückgelegt hat. Wenn das Maß der Bewegung in der Zeit ein relatives ist, wie sollte die Bewegung selbst etwas Absolutes und rein Gegenständliches, und somit etwas Wirkliches sein[2]?“

4. Die durch das Sinnenzeugnis verbürgte Vielheit der Dinge sollte das folgende Doppelargument zu Falle bringen[3]. Diese Annahme führe zu zwei einander widersprechenden Ergebnissen: die vielen Dinge seien zugleich größenlos und unendlich groß. Größenlos; denn die Dinge wären nicht viele, wenn nicht jedes von ihnen eine Einheit wäre. Allein eine wahrhafte Einheit kann nicht teilbar sein. Ein Ding bleibt

jedoch teilbar, solange es Teile besitzt. Teile besitzt es aber, sobald es ausgedehnt ist. Soll es also eine wahrhafte Einheit sein, so muß ihm die Ausdehnung und mit ihr die Größe abgehen. Andererseits aber seien die vielen Dinge auch u n e n d l i c h g r o ß. Denn jedes von ihnen muß, wenn man ihm überhaupt Existenz zusprechen kann, eine Größe besitzen. Wenn es eine Größe besitzt, so besteht das Ding aus Teilen, denen gleichfalls eine Größe zukommt. Die Teile aber müssen voneinander getrennt sein, denn wie wären sie sonst verschiedene Teile? Getrennt jedoch können sie von ihnen nur dann sein, wenn andere Teile zwischen ihnen gelegen sind. Diese dazwischen liegenden Teile endlich müssen wieder durch andere mit einem gewissen Größenmaß ausgestattete Teile von ihnen getrennt sein usw. So wird denn jeder Körper eine unendliche Zahl von Teilen in sich bergen, von denen jeder eine gewisse Größe besitzt; mit anderen Worten, er wird unendlich groß sein.

Die Voraussetzungen dieser Argumentation sind nicht ganz so gewaltsam, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Man muß vor allem dessen eingedenk sein, daß Einheit und Vielheit hier nicht in dem gewöhnlichen relativen Sinne zu verstehen sind, in dem wir diese Begriffe zu verwenden gewohnt sind. Daß eine Einheit, die stets und überall eine solche bleiben muß, in der Tat keine Teile besitzen darf, daß sie daher in der Welt des Nebeneinander so wenig als in der des Nacheinander zu finden sein kann, das haben wir erst kürzlich (S. 158) sattsam erörtert. Eine derartige nicht relative, sondern absolute Einheit ist daher in Wahrheit mit dem Begriff räumlicher Ausdehnung und räumlicher Größe unvereinbar; und so angesehen, ist der erste Teil des Argumentes wirklich unwiderleglich. Der zweite Teil fußt nicht minder auf der Voraussetzung einer absoluten Vielheit. Wenn zwei Stoffteile niemals und nirgends als eine Einheit sollen betrachtet werden können, so muß zum mindesten — und indem wir diese Klausel hinzufügen, deuten wir an, daß das Argument geringere Stärke als sein Widerspiel besitzt — es muß zum mindesten, sagen wir, eine sie scharf trennende Grenze vorhanden sein. Diese Grenze muß ihrerseits real sein; sie muß daher, sobald ein Größenloses als irreal gilt, Größe, d. h. körperliche Ausdehnung besitzen. Ein Ausgedehntes besteht aber wieder aus Teilen, und somit gilt von der trennenden Grenze von neuem all das, was soeben von den durch sie getrennten Stoffteilen erwiesen ward, und so fort ins Unendliche. Wir können die beiden Beweisgründe auf einen verkürzten Ausdruck bringen, der etwa also lautet: „Wenn jedes der Dinge wirklich e i n e s ist, so muß es unteilbar, d. h. unausgedehnt

und somit größenlos sein". Und wieder: „Wenn der Dinge viele sind, so müssen je zwei von ihnen durch ein dazwischenliegendes Ding getrennt werden, welchem Ausdehnung und somit Teile eigen sind, die ihrerseits wieder in gleicher Weise getrennt sein müssen, und so fort ins Unendliche". Jedes Gewinnes für den Fortschritt der Erkenntnis scheint uns auch dieses Doppelargument nicht zu entraten. Einheit und Vielheit sind nichts Absolutes, sondern ausschließlich etwas Relatives. Je nach meinem jeweiligen Gesichtspunkt, je nach dem Zweck, den ich gerade verfolge, betrachte ich den vor mir liegenden Apfel als Einheit, als Teil einer Sammlung von Äpfeln, oder als Vielheit, als Aggregat seiner Bestandteile. Um von Einheit und Vielheit im absoluten Sinn handeln zu können, von Einheiten, die nicht unter Umständen auch Vielheiten, von Vielheiten, die nicht unter Umständen auch Einheiten sein können — um solch eine Forderung zu verwirklichen, bedürfte es in der Tat so grotesker Voraussetzungen, wie jene, von denen diese Schlußreihe ausgeht und die sie durch ihr widerspruchsvolles Ergebnis entkräftet.

In dieser Aporie stoßen wir übrigens auf die Wurzeln mehrfacher anderer, wirklicher und möglicher Aporien. Wir meinen den hier zutage tretenden feindlichen Gegensatz von Einheit und Vielheit und den Widerspruch beider mit dem Begriff der Realität. Als real gilt den Voraussetzungen der Schule gemäß nur, was eine Größe besitzt, was somit ausgedehnt, teilbar, ein Vieles ist; ein Vieles setzt aber Einheiten voraus, von denen es eben eine Sammlung ist; die Einheiten müssen jedoch als wahre oder absolute Einheiten unteilbar, unausgedehnt, keine Größe und somit auch keine Realität besitzend gedacht werden. So erscheint hier der Begriff des Seins oder der Realität selbst als brüchig, als mit einem inneren Widerspruch behaftet. Alles Reale ist ein Vieles, das aus Einheiten zusammengesetzt ist; die Einheiten entbehren aber der Realität; der Koloß des Realen ruht auf den tönernen Füßen des Irrealen. Versucht man es aber, das Reale von seiner trügerischen Stütze zu befreien, es auf eine andere als diese morsche Grundlage zu stellen, so ergeht es ihm nicht minder schlimm: es bricht in sich selbst zusammen. Denn bleibt das Viele ein Vieles, gehen die Teile, aus denen es bestehen muß, um Ausdehnung, Größe und somit Realität zu haben, nicht auf irgendwelche Einheiten zurück, so entbehrt es jeden (haltbaren oder unhaltbaren) Kerns; es ist ins Unendliche teilbar, es läßt sich weiter und weiter zerfällen und schließlich vernichten. So erweisen sich die Begriffe der „Einheit" und „Vielheit" weder an sich noch in ihrer Verbindung als geeignete Träger des Seins-

oder Realitätsbegriffes. Das „Eine“ (Einfache) i s t irreal; das „Viele“ w i r d irreal, mag es nun auf sich selbst gestellt zu nichts zerbröckeln oder auf den Flugsand des „Einen“ gebaut mit diesem verweht werden.

Man täte Unrecht, in den hier frei ausgeführten zenonischen Gedanken nichts anderes zu erblicken als ein Schattenspiel mark- und gehaltloser Abstraktionen. In ihnen liegt vielmehr eine sehr ernst gemeinte und nicht erfolglose Kritik des damals und zum Teil noch heute herrschenden Begriffes der Materie. Die dieser beigelegte unendliche Teilbarkeit schien ihr den Untergang zu drohen. Da kam, wahrscheinlich in pythagoreischen Kreisen, der Gedanke auf, diese Teilbarkeit werde eine gewisse, wenn auch sehr ferne Grenze nicht überschreiten; dort mögen winzige Kerne, etwa Nadelspitzen oder Sonnenstäubchen vergleichbar, jeder weiteren Teilung ein Ziel setzen. Auf das Widerspruchsvolle dieser Vorstellung hingewiesen zu haben, ist Z e n o n s unbestreitbares Verdienst. Entweder jene Kerne besitzen Größe und Ausdehnung, dann unterliegen auch sie dem Banne der Teilbarkeit; oder sie besitzen diese nicht, dann sind sie auch nicht die Bausteine, aus denen das Gebäude der Stoffwelt aufgeführt sein kann. Denn Größenloses zu Größenlosem hinzugefügt, ergibt keine Größe; wir mögen einen Berg von Nullen auf den anderen türmen, das Fazit bleibt immer Null.

Allein hier muß unsere Zustimmung haltmachen. Und auch in diesem Ausmaß bedarf sie einer besonderen Einschränkung. Die Erfinder der Theorie, die Z e n o n so siegreich widerlegt hat, operierten mit einer widerspruchsvollen Vorstellung. Allein sie befanden sich trotzdem nicht auf falscher Fährte. Bald werden wir mit einer Stofflehre bekannt werden, die jenen Widerspruch vermieden, aber im übrigen denselben Weg betreten hat; die neuere Naturwissenschaft hat diese Bahn weiter verfolgt und ist auf ihr von Triumph zu Triumph getragen worden. Damit ein Ganzes in Teile zerfalle, muß es Teile besitzen; aber diese können vorhanden sein, ohne daß jener Zerfall in naher, ferner oder fernster Aussicht stünde. Ideelle Teilbarkeit und aktuelle Trennbarkeit sind zwar begrifflich verwandt, aber sie müssen darum nicht tatsächlich miteinander Hand in Hand gehen. Die Voraussetzung derartiger, nicht ausdehnungsloser, aber faktisch unteilbarer materieller Kerne mag, wie schon einmal bemerkt (S. 49), eine letzte Wahrheit sein oder nicht, sie enthält jedenfalls eine beträchtliche Annäherung an die Wahrheit, oder, genauer gesprochen, die aus ihr abgeleiteten Folgerungen stimmen in so weitem Umfang mit den tatsächlichen Erscheinungen überein, daß sie in der Hand des physikalischen Entdeckers ein Werkzeug von unüber-

troffener Mächtigkeit geworden ist. Klänge es nicht blasphemisch, man wäre beinahe versucht auszurufen: vielleicht war der Weltenordner nicht ganz so witzig als Zenon. Jedenfalls brauchte seine erhabene Weisheit auf Konsequenz und Konsequenzmacherei nicht ebenso erpicht zu sein wie der Scharfsinn des streitlustigen Eleaten. Ernsthaft gesprochen, die Begriffsstrenge des letzteren ist nicht immer von echtem Schrot und Korn. Innerhalb seiner Argumente finden sich mehrfach zwei Anschauungsweisen vertreten, die sich beide verteidigen lassen, die sich aber vollständig ausschließen. Zenon spielt der Reihe nach die eine gegen die andere aus, indem er bald den Begriff der Endlichkeit mit dem der Unendlichkeit, bald das Kontinuum des Raumes mit diskreten Zeiteinheiten und dann wieder das Kontinuum der Zeit mit diskreten Raumeinheiten paart.

Doch um zu unserem leitenden, dem geschichtlichen Gesichtspunkte zurückzukehren: ist Zenon in der Tat bis zum Ende das geblieben, was er im Beginne seines Unternehmens gewesen ist, ein getreuer Schildknappe des Parmenides? So behauptet man vielfach, aber die Behauptung scheint nicht haltbar. Die dialektische Keule, die er so kraftvoll schwang, sollte zunächst freilich die Widersacher der Eleaten zu Paaren treiben. Allein konnten diese ihres Sieges wahrhaft froh werden? Daran sei uns zu zweifeln gestattet. Oder ist etwa das „zusammenhängende Eine“ des Parmenides, ist sein „kugelgleiches“ Allwesen, sein ausgedehntes Seiendes aus diesem Handgemenge unversehrt hervorgegangen? Nur die vor keiner Gewaltsamkeit zurückscheuende Künstelei der Auslegung vermag dies zu versichern. Jedem unbefangenen Blick ist es vielmehr klar, daß die eleatischen Grundbegriffe der Einheit, der Ausdehnung, der Realität selbst durch diese Kritik erschüttert oder vielmehr zermalmt worden sind. Dessen war man sich zweifelsohne im Kreise der Freunde und Anhänger der Schule wohl bewußt. Platon[1] läßt Zenon sagen, seine Schrift sei das Erzeugnis jugendlichen Übermutes und ungebändigter Streitsucht gewesen; sie sei ihm entwendet worden und ohne sein Zutun an das Licht der Öffentlichkeit gelangt. Wer Platon kennt, weiß, was dies zu bedeuten hat. Dem Verehrer des „großen“ Parmenides ist die Zweischneidigkeit der Waffen nicht entgangen, die dessen Schüler mit nur allzugroßer Meisterschaft gehandhabt hat; der Nimbus, der das Haupt des „Erfinders der Dialektik“ umgab, sollte nicht alle Teile seiner Leistung gleichmäßig verklären helfen. In Wahrheit ist dieser augenscheinlich von der ungestümen Gewalt seiner Begabung über das Ziel, das er sich gesteckt hatte, weit hinausgerissen worden. Er war als ein rechtgläubiger Jünger

der Einheitslehre, als Ontolog in den Kampf gezogen; er ist als ein Skeptiker oder besser als ein Nihilist aus demselben heimgekehrt. Wir mußten wiederholt von einer Selbstzersetzung der Urstofflehre sprechen; in Zenons Wirksamkeit liegt uns die Selbstzersetzung der eleatischen Seinslehre vor Augen.

Welch ein weiter Weg von Xenophanes zu Zenon! Und doch wie nahe berühren sich Anfang und Ende. Dort die Lösbarkeit der großen Welträtsel grundsätzlich bestritten (S. 136), hier die vorhandenen Lösungsversuche mit mitleidloser Hand zerpflückt und zertrümmert. Die Geschichte der Schule ist die Geschichte des mählich und mächtig erstarkenden kritischen Geistes. Wenn wir Herakles in der Wiege ein Schlangenpaar erdrosseln sehen, so erwarten wir von ihm noch ganz andere und gewaltigere Großtaten. Zuerst hat sich die Kritik an den bunten Schein der Götterwelt gewagt; alsbald verflüchtigt sie den bunten Schein der Sinnenwelt; sie schließt mit der Darlegung innerer Widersprüche in dem von dieser Zersetzung nicht betroffenen Teile des Weltbildes. Der Gang der Entwicklung ist ein geradliniger. Die drei Hauptvertreter des Eleatismus bilden eine Gruppe jener geistigen Störenfriede, deren Aufgabe es ist, die Menschheit aus dumpfer Denkträgheit und dogmatischer Schlummersucht emporzurütteln. Groß war die Vermessenheit dieser Urheber der Kritik, grenzenlos ihre Zuversicht, daß die Welt das Gepräge dessen tragen müsse, was ihnen als Vernunft gegolten hat. Allein wie ein Überschuß feurigen, sich der Regel nicht leicht fügenden Sinnes dem Jüngling ziemt, so ein Übermaß stolzen, ungebrochenen Selbstvertrauens dem Jünglingsalter der Wissenschaft. Was auf der mittleren Staffel dieser Entwicklung den Unmut des Beschauers weckt, das ist die Halbheit und Inkonsequenz der erzielten Lösungen, der unberechtigte Rest von Dogmatismus, der um so abstoßender wirkt, weil er nicht einfach ein Stück der ursprünglichen Weltansicht aufrechtstehen läßt, sondern dieses durch eine bizarre, den kindlich naiven und den männlich gereiften Sinn gleichwenig befriedigende Umbildung und Mißbildung ersetzt hat. Dieser widrige Eindruck wird gemildert, sobald die haltlose Affirmation mit der ihr nachfolgenden Negation zusammengefaßt und gleichsam in eins gesehen wird. In diesem kritischen Fortgang von Stufe zu Stufe besteht der wahre Wert und die historische Bedeutung der eleatischen Entwickelung. Sie war die erste große Ringschule, in der das abendländische Denken

geschmeidigt und gestählt ward und das Bewußtsein seiner Kraft gewonnen hat.

Eine Frucht dieses Fortgangs ist die bei Parmenides zuerst deutlich auftretende, im übrigen schon bei Xenophanes vorgebildete strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Erkenntnis und Meinung — eine Trennung, die um so belangreicher erscheint, wenn wir uns erinnern, wie unterschiedlos beide Elemente noch in den Lehren der pythagoreischen Schule vermengt und verschmolzen waren. Wir stehen hier gleichsam auf einer Wasserscheide, von welcher zwei Ströme nach verschiedenen Seiten abfließen; erst in später Verfallszeit werden sie ihre Fluten wieder vermischen.

„Zweiköpfig" hat der Eleate die Jünger des Ephesiers gescholten. Das Wort fällt auf ihn selbst zurück. Denn seine Lehre trägt — gleich Jokasten — ein feindliches Brüderpaar in ihrem Schoße. Der folgerichtige Materialismus und der folgerichtige Spiritualismus, diese diametralen Gegensätze im Bereich der Metaphysik, sie sind aus derselben Wurzel erwachsen, aus dem strengen Substanzbegriffe, der zwar keineswegs eine freie Schöpfung der Eleaten ist, aber von ihnen aus den Sätzen der Urstofflehre am reinlichsten herausgeschält und gleichsam herauspräpariert worden ist. Die Wendung zum Spiritualismus — zunächst zum Anti-Materialismus — mußte eintreten, sobald die schon soweit gediehene Abstraktion noch einen Schritt weiterging und auch das Zeugnis des Muskel- oder Widerstandssinnes gleich dem seiner Brüder in den Wind schlug, um nichts übrigzubehalten als den nackten Substanzbegriff, d. h. den Komplex der Bestimmungen des ewigen Beharrens und der ewigen Unveränderlichkeit. Hier stand man wieder vor einer Wegscheide. Man konnte die also geschaffenen metaphysischen Wesenheiten zu Trägern der Kraft und des Bewußtseins machen oder dies zu tun unterlassen. Darüber entschied das individuelle Bedürfnis oder auch, wie uns Platons Beispiel lehren wird, die in demselben Individuum zeitweilig wechselnde Vorliebe und Neigung. Mächtig war hier mehr der indirekte als der direkte Einfluß des Eleatismus. Denn der Vorgang des Melissos hat keine der Rede werte Nachfolge gefunden; nur in der mindest bedeutenden der sokratischen Schulen, in jener der Megariker, werden wir einem Nachklang seiner Schöpfung begegnen. Um eine genau zutreffende Parallele zu dem nichts wirkenden und nichts lenkenden seligen Urwesen des Samiers anzutreffen, müssen wir nach Indien blicken, wo uns die Lehre der Vedânta-Philosophen gleichfalls die Welt als bloßen trügerischen Schein und als ihren Kern ein

Wesen zeigt, dessen einzige Attribute das Sein, das Denken und die Glückseligkeit (sat, cit und ânanda) sind. Der anderen, für die Geschichte der Wissenschaft ungleich bedeutsameren Wendung, der Ersetzung des ausgedehnten Einen durch zahllose materielle Substanzen, werden wir alsbald in den Anfängen der Atomistik begegnen, die im strengen Substanzbegriff, nicht aber in der Leugnung der Vielheit der Dinge, des sie trennenden leeren Raumes und der durch diesen bedingten räumlichen Bewegung mit Parmenides übereinkommt. Auch ist hier ein geschichtlicher Zusammenhang mindestens nicht unwahrscheinlich. Anders steht es freilich mit der Frage, ob und in welchem Maß es dieser Vermittlung zwischen den älteren Formen der Urstofflehre und dieser ihrer jüngsten und reifsten Gestaltung bedurft hat. Die Antwort wird uns die Betrachtung eines Denkerpaars erteilen, das durch Übereinstimmung und Gegensatz zu eng verbunden ist, um eine gesonderte Behandlung zu gestatten.

Viertes Kapitel.

Anaxagoras.

Zwei Zeitgenossen stehen vor uns. Ihr Sinnen ist denselben Problemen zugewendet, ihre Forschung fußt auf gleichen Voraussetzungen, ihre Ergebnisse zeigen Züge der auffallendsten Verwandtschaft. Und dennoch, welch ein Kontrast! Der eine Poet, der andere Geometer; der eine von glühender Einbildungskraft, der andere von kühlem und nüchternem Verstande; der eine ruhmredig und vom stolzesten Selbstgefühl geschwellt, der andere ganz und gar hinter seinem Werke verschwindend; der eine schwelgend in üppiger Bilderpracht, der andere von schmuckloser Einfachheit des Ausdrucks; der eine bildsam und vielseitig bis zum Anschein der Zerflossenheit, der andere starr und folgerichtig bis zur Ungereimtheit. Jeden der Beiden zeichnet das im höchsten Maße aus, was dem Anderen mehr oder minder versagt ist: den Empedokles die Fülle glänzender, geistvoller, oft ins Schwarze treffender Aperçus; seinen älteren Zeitgenossen die feste Geschlossenheit eines einheitlichen und mächtigen Gedankenbaues.

Mit Anaxagoras ist die Philosophie und Naturwissenschaft aus Jonien nach Attika gewandert[1]. Er ist 500/499 v. Chr. G. zu Klazomenä, in nächster Nähe Smyrnas, als Sohn vornehmer Eltern zur Welt gekommen. Seinen Besitz soll er vernachlässigt und sich früh und ausschließlich dem Weisheitsstreben gewidmet haben. Welche Schulen er besucht, wo er sein Wissen erworben hat, ist uns unbekannt. Denn wenn er auch vielfach an Anaximanders und Anaximenes' Lehren anknüpft, so widerspricht doch die Überlieferung, die ihn des letzteren Schüler nennt, den chronologischen Tatsachen. Im Alter von etwa vierzig Jahren übersiedelte er nach Athen und wurde dort der Freundschaft des großen Staatsmannes gewürdigt, der Athen zum literarischen nicht minder als zum politischen Mittelpunkte von Hellas zu erheben bemüht war. Durch ein volles Menschenalter war er eine Zierde jenes erlesenen Kreises, den Perikles um sich versammelt hat. Aber auch in den Strudel der Parteileidenschaft sollte er gezogen werden. Als um die Zeit des beginnenden Peloponnesischen Krieges der Stern des leitenden Staatsmannes zu erbleichen begann, da ward wie gegen seine reizvolle und hochbegabte Lebensgefährtin, so auch gegen seinen philosophischen Freund eine Anklage wegen Religionsstörung erhoben. Die Verbannung führte ihn in seine kleinasiatische Heimat zurück, und in Lampsakos inmitten vertrauter Schüler beschloß er im Alter von zweiundsiebzig Jahren (428/7) sein fleckenloses Dasein. Von seinem in mehrere Bücher geteilten, in kunst-, aber nicht anmutloser Prosa abgefaßten Werke besitzen wir erhebliche Überreste. Er hatte dasselbe nach 467, dem Jahre eines gewaltigen Meteoritenfalles, den er darin erörterte, veröffentlicht, und es war dies, nebenbei bemerkt, das erste mit Diagrammen versehene Buch, das die griechische Literatur besessen hat.

Das Stoffproblem hat ihn gleich seinen älteren jonischen Landsleuten beschäftigt. Seine Lösung war jedoch eine gänzlich eigenartige, die ihn zugleich von seinen Vorläufern vollständig trennt und den Beweis liefert, daß er von der neuen, durch die Eleaten eingeleiteten kritischen Bewegung ganz und gar unberührt geblieben ist. Wenn er das Lehrgedicht des Parmenides gekannt hat, so ist dessen Inhalt an seinem Geiste jedenfalls wirkungslos abgeglitten. Denn keine Silbe der uns erhaltenen Bruchstücke und kein Wort der sie ergänzenden antiken Berichte verrät auch nur im entferntesten, daß er, um von allem übrigen zu schweigen, die von Parmenides so nachdrücklich geäußerten Zweifel an der Geltung des Sinnenzeugnisses und an der Vielheit der Dinge irgendwie beachtet oder sich mit ihnen auseinander-

zusetzen den leisesten Versuch gemacht hat. Ganz im Gegenteil. Das unbedingte Vertrauen in die Aussagen der Sinne ist die Grundlage des Systems; nicht die bloße Vielheit der Dinge, sondern die geradezu unerschöpfliche Menge von allem Anbeginn an grundverschiedener Wesenheiten sein eigentlichster Kern. Um so überraschender wirkt es, wenigstens für einen Augenblick, ihn in betreff jenes von uns zur Genüge erörterten Doppelpostulates auf genau demselben Boden anzutreffen, den Parmenides einnimmt. Kein Entstehen und Vergehen und kein Wandel der Eigenschaften. „Vom Entstehen und Vergehen sprechen die Griechen nicht mit Recht. Denn kein Ding entsteht, noch auch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen setzt es sich durch Mischung zusammen, und durch Scheidung zerfällt es in sie; und so würden sie denn mit besserem Rechte das Entstehen eine Mischung und das Vergehen eine Scheidung nennen." Wie aus dieser, der früheren der beiden Forderungen, aus der „alten, gemeinsamen, von keiner Seite bestrittenen Lehre der Physiker" — um das vielsagende Wort des Aristoteles (S. 142) nochmals anzuführen — die zweite und jüngere (die wir schon dem Anaximenes aufdämmern sahen) hervorwachsen konnte, haben wir bereits einsehen gelernt; wie sie im Geist des Anaxagoras tatsächlich daraus hervorgewachsen ist, darüber sind wir nicht mehr auf Vermutungen angewiesen, seitdem ein lange unbeachtet gebliebenes kleines, aber gehaltreiches Bruchstück seines Werkes hierüber volle Klarheit verbreitet hat[1]. Aus diesem Dreiverein von Sätzen: die Dinge sind so beschaffen, wie die Sinne sie uns zeigen; sie sind ungeworden und unzerstörbar; und nicht minder sind es ihre Qualitäten — ist die Form der Stofflehre entsprungen, die den Namen des Anaxagoras an der Stirn trägt und die ebenso bezeichnend ist für die eiserne Strenge seines Denkens wie für den Mangel dessen, was dem Erforscher der Natur vielleicht noch unentbehrlicher ist als diese. Wir meinen jene instinktive Scheu vor Gedankenwegen, die von der Wahrheit um so mehr ablenken, je konsequenter sie verfolgt werden. Jene Lehre ist nämlich nahezu das genaue Gegenteil dessen, was die Wissenschaft uns über den Stoff und seine Zusammensetzung gelehrt hat. Die in Wirklichkeit höchst komplizierten Verbindungen (die organischen nämlich) gelten dem Klazomenier als Grundstoffe oder Elemente; gleichfalls nicht einfache aber ungleich weniger komplizierte Stoffe, wie das Wasser oder das Gemenge der atmosphärischen Luft es sind, gelten ihm als die am meisten zusammengesetzten Verbindungen. Wenn jemals ein bedeutender Geist einen Irrpfad gewandelt und ihm mit unverbrüchlicher Aus-

dauer treu geblieben ist, so hat dies Anaxagoras in seiner Stofflehre getan, die sich zu den Ergebnissen der Chemie gerade so verhält, wie die Kehrseite eines Teppichs zu seiner Vorderseite. Er hat dabei wie folgt geschlossen. Ein Brotlaib liegt vor uns. Er ist aus Pflanzenstoffen gewonnen und hilft unseren Körper aufbauen. Der Bestandteile des Menschen- oder Tierleibes gibt es aber gar viele: Haut, Fleisch, Blut, Adern, Sehnen, Knorpel, Knochen, Haare usw., — jedes dieser Gebilde unterscheidet sich von den anderen durch seine Helligkeit oder Dunkelheit, seine Weichheit oder Härte, seine Elastizität oder Unnachgiebigkeit u. dgl. m. Wie kann es geschehen, daß die reiche Mannigfaltigkeit dieser Dinge aus dem einen, in seiner Beschaffenheit gleichartigen Brote hervorgeht? Ein Wechsel der Eigenschaften ist unglaubhaft. So bleibt nur die Annahme übrig, daß die zahlreichen Stoffbildungen, die der menschliche Körper aufweist, bereits insgesamt in dem uns nährenden Brote als solche enthalten sind. Unserer Wahrnehmung entzieht sie ihre Kleinheit. Denn den Sinnen eignet ein Mangel, ihre „Schwäche", die engen Grenzen ihrer Empfänglichkeit[1]. Der Prozeß der Ernährung fügt die verschwindend kleinen Teilchen aneinander, und macht sie unserem Auge sichtbar, unserem Tastsinn fühlbar usw. Was von dem Brote gesagt ward, das gilt auch von der Brotfrucht, aus der es bereitet wurde. Wie konnte aber die bunte Fülle von Stoffteilchen in diese gelangen, wenn sie nicht schon in der Erde, im Wasser, in der Luft, im Feuer (der Sonne) vorhanden war, aus denen das Getreide seine Nahrung gezogen hat? Und weil so viele und so verschiedenartige Wesen ihre Nahrung aus denselben Quellen schöpfen, so muß hier die allergrößte Zahl mannigfacher Stoffteilchen anzutreffen sein. Erde, Wasser, Feuer, Luft, die dem Anschein nach einfachsten aller Körper, sind in Wahrheit die am meisten zusammengesetzten. Sie sind voll von „Samen" oder Grundstoffen jeder erdenklichen Art und wenig mehr als bloße Ansammlungen oder Aufspeicherungen von solchen. Und wie jede Eigenart menschlicher Körperteile, so ist der Duft jedes Rosenblattes, die Härte jedes Bienenstachels, der Farbenschmelz jedes Pfauenauges von Ewigkeit her den Urteilchen eigen, die unter günstigen Umständen zusammentreten, um uns diese und unzählige andere Gebilde vor Augen zu stellen. So viele Verschiedenheiten uns die Sinne offenbaren, bis in die leisesten und unmerklichsten Abschattungen derselben, und so viele Kombinationen von solchen sich jemals in der Einheit eines Stoffgebildes zusammenfinden, so unerschöpflich zahlreich müssen die Urstoffe sein. Wer sieht nicht, daß der Inhalt dieser Doktrin mit den tatsächlichen Er-

gebnissen der modernen Naturwissenschaft im allergrellsten Widerspruch steht? Allein — und dies beachte man wohl — zwischen den Methoden und den leitenden Antrieben beider herrscht trotzdem die auffälligste Übereinstimmung. Auch unserem Weisen gilt es, das Weltgeschehen durch und durch verständlich zu machen. Die chemischen Prozesse werden auf mechanische zurückgeführt; selbst den physiologischen Vorgängen wird jeder Hauch von Mystik abgestreift, auch sie werden unter den Gesichtspunkt der Mechanik gerückt. Denn Verbindungen und Trennungen, mit einem Worte Lageveränderungen sind es, die alle geheimnisvollsten Wandlungen und Umgestaltungen zu erklären bestimmt sind. Die Stofflehre des Klazomeniers ist ein Versuch, freilich ein roher und vorzeitiger, alle materiellen Geschehnisse als Folgen von Bewegungen zu begreifen. Wie diese Grundlehre im einzelnen durchgeführt ward, ist uns zum großen Teil unbekannt. So fehlt uns jede Antwort auf die Frage, wie Anaxagoras die den Wechsel des Aggregatzustandes begleitenden Veränderungen des Ansehens und der Beschaffenheit der Dinge zu rechtfertigen bemüht war. Wir kennen in diesem Betracht nur eine nicht wenig rätselhafte Äußerung: der Schnee müsse dunkel sein wie das Wasser, aus dem er entsteht, und jenem, der dies wisse, erscheine er auch gar nicht mehr als weiß. Wir begreifen die Schwierigkeit, auf die seine Stofflehre hier gestoßen ist: „wie sollte die durch die Kälte veränderte Anordnung der Wasserteilchen den damit verbundenen Farbenwechsel erklären?" Der Appell an die „Schwäche" unserer Sinneswahrnehmung konnte diesmal nicht verfangen. Die Festigkeit seiner Überzeugung, daß die Wasserteilchen unter allen Umständen dunkelfarbig bleiben müssen, hat, so wagen wir zu vermuten, den großen Denker diesmal zum Opfer einer groben Sinnestäuschung werden lassen. Er hat wohl, um möglichst scharf zu sehen, auf die im Sonnenglanz strahlende weiße Decke, welche der Winter über eine Landschaft breitet, so beharrlich geschaut, bis sein geblendetes Auge schwarz zu sehen begann, und er in der optischen Täuschung eine Bestätigung seiner vorgefaßten Meinung zu erblicken glaubte. Erinnern wir uns der kaum minder krassen Mißdeutung physischer Tatsachen, der wir bei Anaximenes begegnet sind (vgl. S. 49), und wir werden auch diese plumpe Fehlbeobachtung kaum für unmöglich halten[1]. Die zuerst von Heraklit aufgestellte Annahme unsichtbarer Stoffteile und unsichtbarer Bewegungen derselben half ihm den Einwurf entkräften, den die Vertreter der alten Urstofflehre gegen seine Theorie zu erheben nicht umhin konnten: „wie können grundverschiedene Dinge auf einander wirken und durch einander

leiden?" „In jedem" — so antwortete er — „ist ein Anteil von jedem enthalten"; „die Dinge in dieser einen Welt sind nicht (völlig) geschieden und wie mit dem Beil auseinander gehackt" (es ist dies, beiläufig bemerkt, der einzige bildliche Ausdruck, der uns in der langen Fragmentenreihe begegnet); benannt aber wird ein jegliches Ding nach der in ihm an Masse überwiegenden und dadurch vorherrschenden Stoffart. Den Zweifel an der Realität des Unsichtbaren überhaupt aber beschwichtigte er durch den Hinweis auf den Widerstand, den die gleichfalls unsichtbare Luft, z. B. in einem aufgeblähten Schlauch, unserem Kompressionsbemühen entgegensetzt.

2. Seine Kosmogonie bewegt sich bis zu einem gewissen Punkte in den Geleisen, die Anaximander gelegt und seine Nachfolger kaum ernstlich verlassen hatten[1]. Am Anfang steht auch hier eine Art von Chaos. Allein die Stelle des schrankenlos ausgedehnten einen Urstoffs nimmt die Unzahl der gleichfalls schrankenlos ausgedehnten Urstoffe ein: „Alle Dinge waren zusammen"; die unendlich kleinen, bunt durcheinander gewürfelten Ur-Teilchen bildeten ein ursprüngliches Gemenge. Ihre Unterscheidbarkeit entspricht der Ungeschiedenheit des einen anaximandrischen Weltwesens. Nicht einer dynamischen „Aussonderung" bedurften die von Haus aus mit stofflichen Besonderheiten ausgestatteten „Samen" oder Elemente, wohl aber einer mechanischen Trennung. Den hierzu erforderlichen physikalischen Vorgang glaubte Anaxagoras nicht erst erschließen oder nach bekannten Analogien konstruieren zu müssen; er meinte ihn zu sehen in einem Prozeß, der noch heute im Gange ist und sich täglich und stündlich vor unseren Augen vollzieht: in dem (scheinbaren) Umschwung des Himmelsgebäudes. Nicht nur soll dieser Umschwung in der Urzeit die erste Scheidung der Stoffe bewirkt haben, er soll sie auch noch dermalen in anderen Gegenden des Weltraums zu bewirken fortfahren. Aus diesem Versuch, die fernste Vorzeit an die unmittelbare Gegenwart und diese wieder an die entlegenste Zukunft anzuknüpfen, spricht eine Festigkeit des Glaubens an die Gleichartigkeit der im Weltall waltenden Kräfte und an die Stetigkeit alles Weltgeschehens, die unser lebhaftes Erstaunen wachruft und zu der mythischen Denkweise früherer Epochen den schärfsten Gegensatz bildet. Fragen wir, wie jener Umschwung die ihm zugeschriebene Wirkung hervorbringen konnte, so lautet die Antwort etwa wie folgt. An einem Punkte des Universums habe zuerst eine rotierende Bewegung Platz gegriffen, die immer weitere und weitere Kreise erfaßt hat und

zu erfassen nicht aufhören wird. Als den Ausgangspunkt dieser Bewegung darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit den nördlichen Himmelspol betrachten; die Fortpflanzung der Bewegung wird man sich kaum anders als in Kreislinien verlaufend und durch den Stoß oder Druck, den jedes Stoffteilchen auf seine Umgebung ausübt, vermittelt denken dürfen. Nur so konnte der erste Anstoß, auf dessen Ursprung wir sogleich zu sprechen kommen, auf natürlichem Wege die ungeheuren Wirkungen ausüben, die Anaxagoras ihm zuschreibt. Die jedes irdischen Maßes spottende „Gewalt und Schnelligkeit“ dieser Drehbewegung habe rüttelnd und schüttelnd (dies war augenscheinlich der Gedanke des Klazomeniers) den Zusammenhalt der bis dahin festgeballten Masse gelockert, die innere Reibung der Stoffteilchen überwunden und es ihnen dadurch ermöglicht, dem Zug ihrer spezifischen Schwere zu folgen. Jetzt erst konnten und mußten Massen gleichartigen Stoffes sich bilden und in verschiedenen Weltregionen lagern. „Das Dichte, Flüssige, Kalte und Dunkle ist dort zusammengetreten, wo sich jetzt die Erde befindet“ (nämlich im Mittelpunkte des Weltalls), „das Dünne, Warme und Trockene aber ist weit hinaus in den Äther entwichen“. Man erkennt, wie unabsehbar die Kette von Wirkungen ist, welche an diesem Erstlings-Vorgang, an dem Rotations-Beginn in einem beschränkten Raumbezirke hängt. Allein dieser Vorgang selbst bedurfte einer Erklärung. Auch er sollte eine Ursache haben. Hier lassen unseren Philosophen die physikalischen Analogien im Stich; er nimmt seine Zuflucht zu dem, was man mit halbem Recht einen übernatürlichen Eingriff nennen kann. Mit halbem Rechte, sagen wir. Denn wenn das Agens, das er zu Hilfe ruft, kein völlig stoffliches ist, so ist es auch kein völlig unstoffliches[1]; wenn es nicht gewöhnliche Materie ist, so ist es auch nicht Gottheit; und vor allem, es heißt zwar „schrankenlos und selbstherrlich“, aber von seiner Macht wird ein so geringer, ja ganz ausnahmsweiser Gebrauch gemacht, daß man ihm eine eigentliche Herrschaft über die Natur zwar grundsätzlich beilegen, aber gewiß nicht tatsächlich zuschreiben kann. Jenen ersten Anstoß soll nämlich der Nūs erteilt haben, — ein Wort, das wir lieber unübersetzt lassen, da jede Übertragung, sei es durch „Geist“, sei es durch „Denkstoff“, seinem Wesen einen fremden Zug aufdrängt. Es ist nach der eigenen Erklärung des Anaxagoras „das feinste und reinste aller Dinge“, es ist „allein mit keinem Dinge vermischt; denn wäre es mit irgendeinem anderen Ding vermischt, so hätte es auch“ (man denke an das früher über die unvollkommene Sonderung der Stoffe Gesagte) „an allen anderen Anteil, und

die Beimischung würde es hindern, über irgendein Ding die gleiche Gewalt zu haben", die es jetzt in seinem ungemischten Zustande besitzt. Wenn man aber hiernach und nach den weiteren Erklärungen, der Nūs besitze „jegliches Wissen über jedes", über „Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges", und desgleichen eigne ihm die „höchste Kraft", ihn der obersten Gottheit gleichzusetzen geneigt sein könnte, so stehen dem wieder andere und nicht minder wesentliche Bestimmungen im Wege. Es wird von einem „Mehr oder Minder" des Nūs gesprochen, er wird als teilbar und als „manchen Dingen" — es sind sämtliche lebende Wesen gemeint — „innewohnend" bezeichnet.

Zwei sehr verschiedene Antriebe haben bei der Entstehung dieser Lehre zusammengewirkt und sich zugleich gegenseitig in Schach gehalten. Was im Weltall an Ordnung und Schönheit erkennbar ist, zumal alles, was durch kunstvolle Anpassung an andere Faktoren den Eindruck macht, Mittel zu einem Zwecke zu sein, dies alles legt den Gedanken an ein bewußtes Walten und ein absichtsvolles Wirken nahe. In der Tat ist das Zweckargument noch zur Stunde die stärkste Waffe in der Rüstkammer des philosophischen Theismus. Wenn jedoch andere und spätere Denker nur ein aller Stofflichkeit entrücktes Wesen jener Aufgabe gewachsen erachteten, so glaubte Anaxagoras mit einer Art von Fluidum oder Äther das Auslangen zu finden, gleichwie dem Anaximenes die Luft und dem Heraklit das Feuer als die Träger einer, wenngleich nicht Zwecke setzenden Weltintelligenz gegolten und wie neun Zehnteile der antiken Philosophen in der individuellen „Seele" nicht eine unstoffliche, sondern nur eine überaus verfeinerte und bewegliche stoffliche Substanz erblickt haben. Jene Lehre aber, mit welcher das teleologische Problem auf den Plan getreten ist, um nicht wieder zu verschwinden, barg eine ernste Gefahr für den Fortschritt der Naturerkenntnis. Doch der sonst oft überkonsequente Denker war diesmal glücklicherweise inkonsequent. Ob dieses Mangels an Folgerichtigkeit tadeln ihn sowohl Platon als Aristoteles, die von der Einführung des neuen Agens höchlich entzückt, von seiner Verwendung als bloßer Lückenbüßer oder Notbehelf aber wenig erbaut sind[1]. Anaxagoras — so klagen sie — gebraucht den Nūs nur wie der Dramatiker den „Maschinengott", den dieser dort vom Himmel herabschweben und den Knoten der Handlung gewaltsam zerhauen läßt, wo kein gelinderes Mittel sich zu seiner Entwirrung ausreichend erweist. In der Einzelerklärung aber ziehe er „Luft- und Ätherströmungen und andere wunderliche Dinge mehr", kurz alles andere eher herbei als sein vernunftbegabtes Fluidum. Hätte er jedoch anders gehandelt und (wie es der

zuletzt angeführte Platon fordert) seine Forschung vielmehr ganz und gar unter den Gesichtspunkt des „Besseren“ gestellt, hätte er bei jedem Einzelvorgange nicht gefragt, wie und unter welchen Bedingungen er zustande kommt, sondern warum und zu welchem Zweck er statthat, dann mußte sein Beitrag zum Schatze des menschlichen Wissens noch ungleich bescheidener ausfallen, als dies tatsächlich der Fall ist. Allein er vermied diesen Abweg, der ein solcher schon wegen der Enge unseres Gesichtskreises und der aus ihr entspringenden Unmöglichkeit ist, die Absichten eines weltlenkenden Wesens zu erraten. Er war nicht nur ein halber Theologe, sondern auch ein ganzer (wenngleich ein höchst einseitig begabter) Naturforscher. Ja, er ist seinem Zeitalter geradezu als das Musterbild eines solchen erschienen, nicht zum mindesten ohne Zweifel darum, weil die neue Theologie, wenn man die Nūs-Lehre so nennen darf, ihn aus den Banden der alten Mythologie vollständig erlöst hat. Ihm waren auch die großen Naturobjekte keine göttlichen Wesen mehr, sondern Stoffmassen, die denselben Naturgesetzen wie alle übrigen größeren und kleineren Stoffansammlungen gehorchen. Daß er z. B. in der Sonne nicht den Gott Helios, sondern nicht mehr und nicht weniger als einen „glühenden Klumpen“ gesehen hat, dies ist der Gegenstand der immer wiederkehrenden Klagen seiner Zeitgenossen[1]. Nur an jener einen Stelle seiner im übrigen ganz mechanischen und physikalischen Himmels- und Weltbildungslehre sah er sich zu der Annahme eines einmaligen Eingriffs genötigt. Dieser erste Anstoß aber, durch den der bis dahin ruhende Weltprozeß gleichsam ins Rollen geraten ist, erinnert in auffälligster Weise an jenen ersten Stoß, den die Gottheit nach der Annahme mancher modernen Astronomen den Gestirnen erteilt hat. Doch ich habe unrecht; die eine Annahme erinnert nicht bloß an die andere, die beiden sind vielmehr so gut als völlig identisch. Sie sollen genau dieselbe Lücke unserer Erkenntnis ausfüllen helfen. Sie entspringen genau demselben Bedürfnis, neben der Schwere eine zweite Kraft von unbekannter Herkunft in die Mechanik des Himmels einzuführen. Man mißverstehe uns nicht. Es fällt uns nicht bei, dem Klazomenier eine Vorwegnahme der Newtonschen Gravitationslehre oder die Kenntnis des Kräfteparallelogramms und der Zusammensetzung der von den Gestirnen beschriebenen Kurven aus zwei Komponenten beizulegen, von denen die Schwerkraft die eine und die auf jenen uranfänglichen Stoß zurückgehende Tangentialkraft die andere darstellt. Allein wie nahe sich seine Gedanken mit den Grundsätzen der neueren Astronomie berühren, dies kann eine kurze Überlegung dartun. Er hat im weiteren Fortgang seiner Kosmogonie ge-

lehrt, Sonne, Mond und Sterne seien durch die Gewalt des kosmischen Umschwungs von dem Weltmittelpunkt der Erde, losgerissen worden[1]. Er nahm also Abschleuderungen an, von ganz ähnlicher Art wie die Kant-Laplacesche Theorie sie für die Bildung des Sonnensystems voraussetzt. Ihre Ursache fand er in dem, was wir Fliehkraft nennen, eine Kraft, die jedoch diese ihre Wirkung erst dann hervorbringen konnte, nachdem jener kosmische Umschwung eingetreten war und einen beträchtlichen Grad von Stärke und Schnelligkeit erreicht hatte. Andererseits hat Anaxagoras anläßlich des obenerwähnten Falles jenes riesengroßen, mit einem Mühlstein verglichenen Meteoriten von Aegospotami geäußert, gleichwie dieser Stein aus der Sonne herabgestürzt sei, würden alle Gestirnmassen auf die Erde niederfallen, sobald die Gewalt des Umschwunges nachließe und sie nicht mehr in ihren Bahnen festhielte[2]. So führten ihn denn die verschiedensten Betrachtungswege stets zu dem gleichen Ausgangspunkt, man darf sagen zu demselben mechanischen Urgeheimnisse zurück. Die Schwerkraft (von der er übrigens eine unzulängliche, die absolute Leichtigkeit gewisser Stoffe in sich schließende Vorstellung besaß) erwies sich ihm nicht als zureichend, weder um die Sonderung der Stoffmassen noch um die Entstehung, den dauernden Bestand und die Bewegungen der Gestirne und des Himmelsgebäudes zu erklären. Er erschloß das Walten einer ihr entgegenwirkenden Kraft, die sowohl unmittelbar als mittelbar, letzteres vornehmlich dadurch, daß sie der Zentrifugalkraft den Anlaß zu ihrer Betätigung darbot, eine unermeßliche und zum Verständnis des Weltgeschehens unentbehrliche Reihe von Wirkungen entfesselt. Der Ursprung dieser Kraft scheint ihm in unergründliches Dunkel gehüllt. Er führt ihn auf einen Anstoß zurück, der das Wirken der Schwerkraft ganz ebenso zu ergänzen bestimmt ist, wie jener Stoß, in welchem die Vorgänger von Laplace den Quellpunkt der Tangentialkraft zu erblicken vermeint haben.

3. Die echt wissenschaftliche Sinnesart unseres Weltweisen bekundet sich am meisten darin, daß er zwar dort, wo die Tatsachen ihm keine Wahl lassen, vor gewagten Annahmen nicht zurückschreckt, diese aber dann mit einem erstaunlichen Aufwand von Denkkraft so zu gestalten weiß, daß sie — gleich den vorzüglichsten Erzeugnissen gesetzgeberischer Kunst — einer großen Zahl von Anforderungen zugleich genügen. Ein Minimum von Hypothese soll ein Maximum von Erklärungsertrag ergeben. Wie sehr ihm dies in betreff jener einmaligen quasi übernatürlichen Dazwischenkunft gelungen ist, dies hat die voranstehende Er-

örterung sattsam gezeigt. Derselben geistigen Tendenz ist der, darum hier zu erwähnende, merkwürdige Versuch entsprungen, die intellektuelle Überlegenheit des Menschen zu erklären. Anaxagoras hat sie auf den Besitz eines Organs, der Hand, zurückgeführt, wobei diese wahrscheinlich mit dem entsprechenden Körperteil der uns in ihrem Bau am nächsten stehenden Lebewesen verglichen ward[1]. Man wird an Benjamin Franklins Wort von dem „Werkzeuge hervorbringenden Wesen" erinnert. Mag diese Ableitung, deren Einzelheiten wir nicht kennen, immerhin einen Teil für das Ganze setzen: sie verrät jene tiefgewurzelte Scheu vor der gehäuften Voraussetzung spezifischer Unterschiede und unerklärbarer letzter Tatsachen überhaupt, die vielleicht mehr als jeder andere Zug die Physiognomie des wahrhaften von der des After-Denkers unterscheidet.

Der Rest der anaxagoreischen Sternkunde ist wenig mehr als milesischer Altväter-Hausrat. Fast möchte man den großen Mann nicht gänzlich frei von jenem Dünkel der Zwölf-Städte-Jonier wähnen, den Herodot mit herbem Spotte geißelt. So unzulänglich zeigt er sich allen geistigen Einflüssen, die nicht aus seinem Heimatlande stammen. Die von Parmenides verkündete Kugelgestalt der Erde war ihm unbekannt oder schien ihm unglaubhaft. In betreff der flachen Gestalt der Erde und der Erklärung ihrer Ruhelage stimmt er mit Anaximenes überein. Doch stoßen wir hier auf eine zur Zeit unlösbare, ja noch kaum bemerkte Schwierigkeit[2]. Wenn er die Erde wirklich (wie dies Aristoteles berichtet) die Mitte des Kosmos wie einen Deckel verschließen und gleichsam auf einem Luftkissen ruhen ließ, indem die darunter befindliche Luft nicht zu entweichen vermag, so ist nicht abzusehen, wie er die Sterne (was gleichfalls gute Gewährsmänner bezeugen) sich auch unter der Erde bewegen lassen konnte. In der Urzeit freilich soll dies nicht der Fall gewesen sein, da die Gestirne die Erde seitlich umkreisten oder mit anderen Worten niemals untergingen. Die Neigung der Erdachse, die dem Bedürfnis nach Regelmäßigkeit, das unser Denker so stark empfand, widersprochen zu haben scheint, soll nämlich erst nachträglich — durch welche Veranlassung, wird uns nicht mitgeteilt — eingetreten sein, und zwar nach Beginn des organischen Lebens; letzteres offenbar darum, weil dieser außerordentliche Vorgang ganz andere als die gegenwärtig herrschenden Bedingungen vorauszusetzen und vielleicht mit einem beständigen Frühling besser als mit dem Wechsel der Jahreszeiten vereinbar schien. Seine Vorstellung von der Größe der Himmelskörper ist noch eine gar kindliche. Der Umfang der Sonne soll größer sein als

jener des Peloponnes! Nicht besser steht es um seine Erklärung der Sonnenwende: die Dichtigkeit der Luft soll diesen Leuchtkörper zur Umkehr nötigen. Und der Mond soll um seiner geringeren Wärme willen der verdichteten Luft gegenüber minder widerstandsfähig und darum zu häufigerer Umkehr gezwungen sein. Trotzdem hat Anaxagoras als Astronom — wenn unsere Berichte nicht trügen — einen bedeutenden Erfolg aufzuweisen[1]. Er soll zuerst die richtige Theorie von den Mondphasen und von den Verfinsterungen aufgestellt, freilich aber die letztere wieder dadurch beeinträchtigt haben, daß er die Eklipsen nicht nur durch den Erd- und den Mondschatten, sondern daneben auch (gleich Anaximenes) durch lichtlose Gestirne verursacht wähnte. Im höchsen Maße bezeichnend für die Schwächen sowohl als für die Vorzüge seines Forschergeistes ist der Versuch, die massenhafte Anhäufung von Gestirnen in der Milchstraße zu erklären[2]. Diese sollte eine scheinbare und der Schein dadurch bewirkt sein, daß sich in diesem Bereich des Himmels das Licht der Sterne von dem dunkeln Erdschatten abhebt. Er hat hierbei augenscheinlich also gefolgert: das Tageslicht hindert uns überhaupt die am Himmel befindlichen Gestirne zu sehen, nur das nächtliche Dunkel macht sie sichtbar; ein Mehr von Dunkel wird sohin mit einem Mehr von Sichtbarkeit Hand in Hand gehen, und wo unser Auge die größte Menge von Sternen erblickt, dort braucht in Wahrheit nicht eine größere Zahl vorhanden, es braucht nur das in jener Himmelsregion herrschende Dunkel das größte zu sein; zur Erklärung dieses Maximums von Dunkel bot sich ihm aber keine andere als die erwähnte Voraussetzung dar. Freilich widerstreitet diese Theorie den nächstliegenden Beobachtungen und zeigt uns von neuem, wie einseitig deduktiv, um die Bewahrheitung seiner Hypothesen wenig bekümmert der Geist unseres Philosophen war. Ist doch die Milchstraße zur Ekliptik geneigt, während sie, falls jene Erklärung richtig wäre, in diese fallen müßte; und warum tritt nicht eine Verfinsterung des Mondes ein, so oft dieser über die Milchstraße hingeht? Allein dies darf uns nicht hindern, jene Ableitung für eine ungemein scharfsinnige, und die Frage, die sie zu beantworten sucht, für mehr als ein müßiges Gedankenspiel zu halten. Wahrscheinlich hat Anaxagoras, wie dies seine Nūs-Lehre erwarten läßt und wir schon einmal bemerken konnten, an die Symmetrie der kosmischen Gestaltungen unbillig hohe Anforderungen gestellt. Allein auch die heutige Astronomie beruhigt sich angesichts jener so auffälligen Erscheinung nicht einfach bei der Annahme einer völlig ungleichmäßigen Urausteilung. Sie sucht vielmehr gleichfalls — ganz wie der Klazo-

menier — hinter jener gewaltigen Unregelmäßigkeit einen bloßen optischen Schein, den sie aus der Zusammenschiebung der Gestirne für unser Auge vermöge der vorauszusetzenden Linsenform des Milchstraßensystems ableitet, zu dem wir gehören.

Auf meteorologischem Gebiete verdient die Erklärung der Winde durch Temperatur- und Dichtigkeitsunterschiede der Luft Erwähnung, auf geographischem die wenigstens zum Teil richtige, aber vom Spott des ganzen Altertums verfolgte Auffassung der Nilschwelle als einer Folge der Schneeschmelze in den Gebirgen Innerafrikas[1]. In Ansehung der Anfänge des organischen Lebens folgt er den Spuren Anaximanders; eigentümlich ist ihm nur, daß er die ersten Pflanzenkeime aus der von „Samen" aller Art erfüllten Luft zugleich mit dem Regen auf die Erde herabstürzen läßt. Es hängt dies wahrscheinlich mit der großen Bedeutung zusammen, die unser Weiser der Luft für alles organische Leben beimaß. Hat er doch auch den Pflanzen, schwerlich auf Grund genauer Beobachtungen, eine Art von Atmung zugeschrieben und die Kiemenatmung der Fische zuerst entdeckt. Auch sonst gähnt ihm zwischen der Tier- und Pflanzenwelt keine unüberbrückbare Kluft. Die Pflanzen sollten zum mindesten an Lust- und Unlustempfindungen Anteil haben; den Prozeß des Wachstums glaubte er von jenen, den Blätterverlust der Bäume von diesen begleitet. Desgleichen waren ihm, obgleich seine Stoffdoktrin ihm jede Ahnung der Entwicklungslehre verschließen mußte, auch die verschiedenen Stufen des Tierreiches „nicht wie mit dem Beil auseinandergehackt". Seine von uns schon gerühmte und nicht genug zu rühmende Tendenz, spezifische Unterschiede nicht ohne Not zu häufen, hat ihn hier vor mancher Verirrung der Späteren bewahrt. Er erkennt nur Gradunterschiede der geistigen Begabung an, indem er seinen Nūs, nur bald mehr, bald weniger von ihm, allen Tieren ohne Ausnahme, den größten wie den kleinsten, den höchst- wie den niedrigststehenden innewohnen läßt.

4. Für die Sinnenlehre unseres Weisen, bei der wir nicht verweilen zu müssen glauben, ist es nicht wenig bezeichnend, daß sie das Prinzip der Relativität nur dort anerkennt, wo die Sprache der Tatsachen die unzweideutigste ist, in Ansehung des Temperaturgefühles nämlich. (Ein Gegenstand, Wasser z. B., wird als um so wärmer empfunden, je kälter die ihn prüfende Hand ist.)[2] Im übrigen gelten ihm die Sinne als Zeugen, deren Stärke zwar viel, deren Wahrhaftigkeit jedoch nichts zu wünschen übrig läßt. Aus ihren Aussagen setzt sich, so meint er, ein

durchweg treues Bild der Außenwelt zusammen. Die auf diesem Boden ruhende Stofflehre des Klazomeniers ist unseren Lesern bereits zur Genüge bekannt. Doch empfiehlt es sich, sie und ihre Begründung ihnen an dieser Stelle nochmals ins Gedächtnis zu rufen. Aus den zwei Prämissen: „ein Wandel der Eigenschaften hat nicht statt" und „die Dinge besitzen in Wahrheit die Eigenschaften, welche die Sinne uns offenbaren", ergab sich der zwingende Schluß: „jeder Unterschied sinnlicher Eigenschaften ist fundamental, ursprünglich und unverlierbar; es gibt somit nicht einen oder einige wenige, sondern geradezu zahllose Urstoffe". Oder genauer gesprochen, es bleibt nur die Unterscheidung zwischen „gleichteiligen" Ansammlungen (Homoiomerien)[1] und ungleichteiligen Gemengen übrig, jene zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Stoffformen kommt in Wegfall. Damit war Anaxagoras zu der naiven Naturauffassung des primitiven Menschen zurückgekehrt, von der Urstofflehre seiner Vorgänger weit abgekommen, ja wohlgemerkt sogar über jene ersten Ansätze zur Vereinfachung der Stoffwelt zurückgeschritten, denen man schon bei Homer, im Avesta oder auch im Buche Genesis begegnet. Die Argumente aber, welche jener Lehre zugrunde liegen und die den Glauben an eine innere Verwandtschaft der unzähligen Einzelstoffe dem forschenden Menschengeist mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen, waren dadurch nicht erschüttert worden. Gleich gewichtige Forderungen standen sich also, so schien es, feindlich und unvereinbar gegenüber; die Behandlung des Stoffproblems war gleichsam in eine Sackgasse oder auf eine Sandbank geraten. Einen Ausweg konnte nur die nachfolgende Erwägung eröffnen. Die Voraussetzungen der Urstofflehre waren durch die aus ihnen abgeleiteten, wie wir jetzt wissen, grundfalschen, wie schon die Zeitgenossen des Anaxagoras einsehen konnten, völlig unglaubhaften Konsequenzen endgültig widerlegt worden. Allein jene Voraussetzungen mußten darum nicht notwendig unrichtig, sie konnten auch bloß unvollständig sein. Nicht ihre Beseitigung mochte nottun, ihre Ergänzung konnte genügen. Der Stein des Anstoßes war hinweggeräumt, das von uns so genannte zweite Stoffpostulat, der Glaube an die qualitative Konstanz des Stoffes ließ sich aufrecht erhalten, wenn nicht alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, sondern nur ein Teil derselben als wahrhaft gegenständlich galt. Die neue Erkenntnislehre kam der alten Stofflehre zu Hilfe. Die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven, zwischen primären und sekundären Eigenschaften der Dinge — dies war die große Geistestat, welche die Versöhnung der bis dahin unversöhnlichen Ansprüche allein bewirken konnte und tatsächlich bewirkt hat.

Damit war im Terrassenbau der Wissenschaft eine neue, ungleich höhere, wenngleich sicherlich nicht die höchste Staffel erklommen. Diese Großtat vollbracht und dadurch das festgerannte Fahrzeug der Spekulation wieder flott gemacht zu haben, bildet ein unvergängliches Verdienst des Leukippos. Das kaum minder große Verdienst des Anaxagoras und wie wir meinen sein größtes Verdienst besteht darin, daß er durch die rücksichtslose, auch vor dem Absurden nicht zurückschreckende Strenge und Folgerichtigkeit seiner Ableitungen die Notwendigkeit dieser Ergänzung der Stofflehre auch dem schwächsten Auge ersichtlich gemacht hat.

Die hohe Wertschätzung, deren sich Anaxagoras im Altertum erfreut hat, verdankte er, wie Ähnliches so häufig geschieht, gewiß kaum weniger den Mängeln als den Vorzügen seiner Geistesart. Das Altväterische seines Dogmatismus, das Steife und Ungelenke seiner Denkweise und ohne Zweifel auch seiner Persönlichkeit, die orakelhafte Sicherheit, mit der er seine gesamten und darunter auch manche dem Menschenverstand grell widersprechenden Theorien verkündete, — sie übten, wie wir nicht bezweifeln können, auf weite Kreise eine faszinierende Wirkung. Bildeten diese Eigenschaften doch den denkbar schärfsten Gegensatz zu der schwankenden Unsicherheit, zu der übergroßen geistigen Geschmeidigkeit eines Zeitalters, dessen Denken mit Keimen der Skepsis so reichlich geschwängert war, wie etwa die Luft oder das Wasser nach der Lehre unseres Philosophen mit den „Samen" der Dinge. Doch konnte auch ein anderer Eindruck nicht vollständig ausbleiben. Wenn der ehrwürdige Weise über alle Weltgeheimnisse so bestimmten Bescheid wußte, als hätte er der Entstehung des Kosmos als Augenzeuge beigewohnt, wenn er die paradoxesten Ansichten, wie vor allem seine Stofflehre eine ist, im Tone der Unfehlbarkeit vortrug, zumal wenn er mit der Zuversicht eines Offenbarungsgläubigen von anderen Welten erzählte, in denen es genau so zugehe wie auf Erden, wo es nicht nur gleichfalls Menschen gebe, sondern diese auch Wohnstätten bauen, Äcker bestellen, ihre Erzeugnisse auf den Markt bringen usw., mit der gleich einem Kehrreim stets wiederholten Versicherung „ganz wie bei uns", — da mußte es wohl in manchen Mundwinkeln zucken, und wir begreifen es, wenn Xenophon es nicht bloß als seine persönliche, sondern als eine weitverbreitete Meinung ausspricht, der große Weltweise sei nicht recht bei Troste gewesen[1]. Mit der Skepsis der gärenden Epoche, der er angehört, verband ihn nur die schroff ablehnende Haltung, die er dem Volksglauben gegenüber an den Tag legte. Im übrigen mußte er, dessen felsenfester Sinnenglaube an die Arglosigkeit der mindest philo-

sophischen unter unseren Naturforschern erinnert, — er, der keine Spur von Sinn und Verständnis für dialektische Erörterungen verrät und demgemäß auch an Zenons subtilen Bedenken und Beweisführungen achtlos, wenn nicht geringschätzend vorübergeht, — er, der seinen einsamen Gedankenpfad mit der ahnungslosen Verwegenheit eines Nachtwandlers verfolgt, ohne Einwürfe vorherzusehen, ohne von Zweifeln beirrt oder von Schwierigkeiten gehemmt zu werden —, der trockene, poesie- und humorlose Verkünder ebenso apodiktischer als abenteuerlicher Lehren mußte inmitten der vielseitig begabten, bis zum Übermaß beweglichen Geister seines Zeitalters nicht immer die beste Figur machen. Gar vielen hat seine vornehme Ruhe, seine selbstsichere Würde gewaltig imponiert; Anderen war er verhaßt, weil er den Göttern zu tief in die Karten zu blicken schien; wieder Anderen, und nicht allzu wenigen, endlich mußte er zum mindesten ein bißchen naiv, wenn nicht gar verschroben erscheinen. Uns selbst gilt er als ein Geist von hoher deduktiver Begabung, von erstaunlich reger Erfindsamkeit und von mächtig entwickeltem Kausalitätssinn, — Vorzüge, welchen jedoch ein auffälliger Mangel an gesunder Intuition gegenübersteht und denen die Sorge um tatsächliche Bewahrheitung der fein ersonnenen Hypothesen keineswegs die Wage hält.

Fünftes Kapitel.

Empedokles.

Wer heutzutage Girgenti besucht, der wird auf Schritt und Tritt an Empedokles erinnert[1]. Denn die schöne, durch die Stetigkeit ihres Kulturlebens genährte Pietät der Italiener macht nicht an den Grenzen halt, welche die Zeitrechnung absteckt. Wie dem Mantuaner sein Virgil, wie dem Katanesen sein Stesichoros, wie dem Syrakusaner sein großer „Mitbürger“ Archimedes wert und teuer ist, so hegt und pflegt der Bewohner von Girgenti (Agrigentum, Akragas) das Andenken seines großen Landsmanns, des Weltweisen und Volksmannes Empedokles. Als Demokraten feiern ihn nämlich die Jünger Mazzinis und Garibaldis darum, weil er dem Adelsregiment, das drei Jahre lang Akragas bedrückt hatte, den Garaus gemacht, ja selbst die ihm dargebotene Fürstenkrone verschmäht hat. Diese

Nachrichten sind an sich glaubhaft. Sie widerstreiten nicht dem, was uns von seinen Lebensumständen und von den Verhältnissen seiner Vaterstadt bekannt ist. Auch andere Städte Siziliens waren damals der Schauplaz tiefgreifender Wirren. Die Familie des Empedokles gehörte zu den vornehmsten des Landes. Als er in den neunziger, spätestens in den achtziger Jahren des fünften Jahrhunderts zur Welt kam, da blühte sein Geschlecht in Glanz und Reichtum. Sein gleichnamiger Großvater hatte im Jahre 496 einen Sieg mit dem Viergespann in Olympia errungen. Sein Vater Meton hat im Jahre 470 an dem Sturze des Gewaltherrschers Thrasydaeos mitgewirkt und maßgebenden Einfluß auf die Bürger von Akragas gewonnen. Daß dessen durch Geistes- nicht minder als durch Geburtsadel hervorragendem Sohne der Weg zum Throne offen stand, dies kann uns nicht allzu befremdlich dünken. Doch mußte es nicht eben volksfreundliche Gesinnung sein, die ihn zum Verzicht auf die Alleinherrschaft und auf die Teilnahme an der Geschlechter-Herrschaft bewogen hat. Auch kluger Selbstsinn konnte ihm diesen Entschluß eingeben. Der ebenso denk- als sprachgewaltige Mann, der unter den Begründern der Redekunst genannt wird, mochte in einem demokratisch gegliederten Gemeinwesen eine bedeutendere Rolle zu spielen hoffen als im Kreise seiner engeren Standesgenossen. Eine zurückgewiesene Krone bildet an sich einen gar gewichtigen Ruhmestitel. Auch kann eine solche nicht mit Blut befleckt oder mit Schmutz besudelt werden. Und ferner: ein Thron, der aus den trüben Fluten der Revolution emportaucht, kann gar leicht wieder in diese versinken. Vor dem Wandel der Volksgunstt bot in jenen bewegten Zeitläuften auch die Fürstenwürde keinen Schutz. Dem Privatmann aber drohte zum mindesten nicht der rächende Mordstahl eines Freiheitsschwärmers. Wenn die launenhafte Menge seiner Leitung überdrüssig ward, so trieb sie ihn in die Verbannung. Eben dies scheint das Schicksal des Empedokles gewesen zu sein, der im Alter von 60 Jahren auf fremder Erde, im Peloponnes, infolge eines Unfalls erkrankte und starb — ein Ende, das übrigens als des wunderbaren Mannes kaum würdig gegolten hat; lieber ließen ihn die Einen den Fabelsprung in die Gluten des Ätna tun, Andere in einer Feuererscheinung zum Himmel entschweben.

In Wahrheit jedoch nahm der Ehrgeiz des hochstrebenden Mannes einen Flug, der ihn weit über alle Fürstenthrone emportrug. Ein schimmernder Königspalast an den Ufern des „gelblichen Akragas“ mochte verlockend genug sein. Allein was besagt die Herrschaft über 800 000 Untertanen neben der an keine Zahl, an keine Zeit- oder Orts-

grenze gebundenen Seelenbeherrschung des Weisen, des Sehers, des Wundertäters? Und was bedeutet vollends ein König neben einer Gottheit? Nichts Geringeres aber dünkte sich Empedokles, der seinen Getreuen zuruft: „Ich bin euch ein unsterblicher Gott, nicht mehr ein Sterblicher.“ Im goldumgürteten Purpurgewand, den priesterlichen Lorbeer im langherabwallenden, das düstere Antlitz umrahmenden Haare, von Scharen bewundernder Verehrer und Verehrerinnen umgeben, durchzog er die Gaue Siziliens. Tausende, ja Zehntausende jubelten ihm zu, hefteten sich an seine Sohlen und heischten von ihm gewinnbringende Zukunftsverkündung nicht minder als Heilung von Krankheit und Gebrechen aller Art. Auch über Wind und Wetter behauptete er Gewalt zu besitzen; den verzehrenden Sonnengluten, den zerstörenden Regengüssen wollte er gebieten können. Und nicht völlig mit Unrecht. Die Stadt Selinunt hat er von einer verheerenden Seuche befreit, indem er ihren Boden entsumpfte; seiner Vaterstadt hat er durch einen Felsdurchstich, der erfrischenden Nordwinden den Zugang eröffnete, ein heilsames Klima geschenkt. Wie als Ingenieur, so hat er auch als Arzt vielleicht Großes vollbracht und noch Größeres verheißen. Eine Scheintote, die dreißig Tage lang „ohne Puls und Atem“ daniederlag, soll er aus dem Starrkrampf erweckt haben[1]. Gorgias, der sein Schüler war, hat ihn „zaubern“ sehen, wobei wir möglicherweise an hypnotische oder andere durch die Macht der Einbildungskraft vermittelte Kuren werden zu denken haben.

Schwer ist es, über einen Geist und Charakter billig zu urteilen, in welchem das echte Gold gediegenen Verdienstes mit dem Flittergold wesenloser Ansprüche so seltsam gemengt ist. Zum Behuf der Erklärung, wenn nicht der Entschuldigung der letzteren, darf man an die Eigenart seiner Landsleute, vielleicht auch an jene seiner Mitbürger erinnern. Ein Hang zur Schaustellung und zur Äußerlichkeit scheint den Bewohnern der Insel, welche die Wiege der Rhetorik gewesen ist, von alters her im Blut zu liegen. An den Trümmern der Tempel, welche die Hügel um Girgenti krönen, befremdet uns ein Zug zum Grellen, zum Effektvollen und Übertriebenen. Noch schwieriger ist es, zu dem Quellpunkt der Lehren unseres Philosophen vorzudringen, welchen es an unbedingt strenger Einheitlichkeit zu gebrechen scheint und denen der Vorwurf des wahllosen Eklektizismus nicht erspart blieb.

2. Dem Arzte, dem Weihepriester, dem Redner, dem Politiker, dem Schöpfer gemeinnütziger Werke steht der Mensch im Vordergrund des Interesses. Wir werden demgemäß in Empedokles, insoweit er

Philosoph ist, einen Anthropologen nicht weniger als einen Kosmologen, insofern er Naturforscher ist, eher einen Physiologen, einen Chemiker und Physiker als einen Astronomen und Mathematiker zu finden erwarten. Die Tatsachen entsprechen dieser Erwartung. Von den zwei zuletzt genannten Wissensgebieten hat der Akragantiner die Raum- und Zahlenwissenschaft überhaupt nicht, die Sternkunde ohne stark hervorstechende Eigentümlichkeit gepflegt. In die biologische Forschung hingegen hat er vielfach neue und zu nicht geringem Teil fruchtbare Gesichtspunkte eingeführt. Das Schwergewicht seiner Leistung liegt aber in der Stofflehre. Man behauptet kaum zu viel, wenn man sagt, daß wir bei Empedokles mit einemmal mitten in moderner Chemie stehen. Drei Grundgedanken dieser Wissenschaft treten uns hier zum erstenmal deutlich entgegen: die Annahme einer Mehrzahl, und zwar einer beschränkten Zahl von Grund- oder Urstoffen; die Voraussetzung von Verbindungen, welche diese Stoffe untereinander eingehen; endlich die Anerkennung zahlreicher quantitativer Verschiedenheiten oder wechselnder Proportionen dieser Verbindungen.

Vielleicht war es der praktische Arzt, der hier dem spekulativen Chemiker die Wege gewiesen hat[1]. Daß Krankheiten auf einem Widerstreit oder Mißverhältnis der im Körper enthaltenen ungleichartigen Stoffe beruhen, diese Lehrmeinung ist uns schon bei Alkmeon — also etwa ein halbes Jahrhundert vor Empedokles — begegnet. Sie hat mindestens in medizinischen Kreisen festen Fuß gefaßt und, wie die schon einmal erwähnte Schrift des Polybos (vgl. S. 137) klärlich zeigt, als ein Haupteinwand gegen den stofflichen Monismus gegolten. Doch auch davon abgesehen erwies sich der letztere überhaupt als ungeeignet, eine genauere Rechenschaft von den Erscheinungen zu liefern. Und je länger man der Naturforschung oblag, um so weiter mußte man, wie jedermann einsieht, über vage Allgemeinheiten hinaus zum eindringenden Detailstudium gelangen. Sobald der unbestimmte, weder auf sicher erkannte Tatsachen noch auf präzise Gedanken gestützte Transformismus der älteren Jonier (von denen wir Anaximenes ausnehmen müssen) unzureichend befunden war, blieb in Wahrheit nichts anderes übrig, als die Vielheit der Phänomene auf eine ursprüngliche Vielheit der Stoffwelt zurückzuführen. Während jedoch der ältere Zeit- und Geistesgenosse unseres Philosophen das Kind mit dem Bade ausgoß, während Anaxagoras auf jede Unterscheidung von Elementen und abgeleiteten Stoffen verzichtete und in diesem Betracht zum Kindheitsstandpunkt der Menschheit zurückkehrte, hat Empedokles ein minder gewalttätiges Verfahren eingeschlagen. Er hat mit dem einen Element

nicht auch die Elementenlehre überhaupt preisgegeben. Vielleicht war es die Schule des praktischen Staatslebens, die ihn den Wert von Kompromissen kennengelehrt und ihn hier vor der Verkehrtheit eines radikalen aut — aut (entweder ein Urstoff oder nichts als Urstoffe) glücklich bewahrt hat. Um eine Mehrheit von Grundstoffen zu gewinnen, galt es bloß die Lehren des Thales, des Anaximenes und des Heraklit, oder genauer gesprochen, der denselben zugrunde liegenden spontanen Volks-Physik zusammenzufassen und, den Spuren der letzteren folgend, dem Wasser, der Luft und dem Feuer die Erde beizugesellen. Die die Welt bildenden und erhaltenden „vier Elemente", die jezt nur mehr im Volksmund und in der Dichtung fortleben, besitzen eine lange und ruhmreiche Geschichte[1]. Die Autorität des Aristoteles, der sie in seine Naturlehre aufnahm, hat die Doktrin über die Flut der Jahrhunderte hinweggetragen und ihr den Stempel eines unanfechtbaren Dogmas aufgedrückt. Dennoch entbehrte sie vom Anfang an jeder inneren Berechtigung. Beruht sie doch augenscheinlich auf der gröbsten aller Verwechslungen. Oder bedarf es eines Beweises dafür, daß sie im letzten Grunde auf die Unterscheidung der drei Aggregatzustände — des Festen, Flüssigen und Ausdehnsamen — zurückgeht, fundamentale Zustände, denen das bloße Beiwerk eines Vorgangs, das die Sinne blendende Begleitphänomen des Verbrennungsprozesses gleichwertig an die Seite trat? Die dem Stofflichen gemeinsamen Grundformen haben hier als einheitliche und als die einzigen Grundstoffe gegolten.

Trotz alledem war der Wert der Lehre ein unermeßlicher. Die Geschichte der Wissenschaft mißt nicht allezeit mit dem Maße gegenständlicher Wahrheit. Eine Theorie kann völlig wahr sein und zugleich in einem ungenügenden Vorbereitungszustand des Menschengeistes aller Anwendbarkeit und aller Fruchtbarkeit ermangeln; eine andere Theorie kann völlig unwahr und dennoch in eben jener geistigen Entwicklungsphase dem Fortschritt der Erkenntnis überaus dienlich sein. In die erste dieser Kategorien gehört im Hinblick auf das Zeitalter, von dem wir handeln, ja weit über dieses hinaus, die Lehre von dem einen Urstoff; in die letztere gehört mit Rücksicht auf dieselbe und die ihr zunächst folgenden Epochen die Lehre von den vier Elementen. Mochte immerhin kein einziges derselben ein wirkliches Element sein, mochte selbst dasjenige von ihnen, das diese Bezeichnung am ehesten verdient, das Wasser, eine zusammengesetzte Verbindung, Erde und Luft, hingegen nur je ein Name für zahllose, teils einfache, teils zusammengesetzte Stoffe, und zwar nur in je einer einzigen ihrer Erscheinungsformen sein,

von dem Unding des Feuerelementes zu geschweigen, — gleichviel: diese Scheinwissenschaft war gleichsam die Larve, aus welcher die echte Wissenschaft sich entpuppen konnte. Es war ein Modell gegeben, welches die Grundbegriffe der Scheidekunst versinnlichte, ja aus dessen Betrachtung sie allein zu gewinnen waren. Hätte man mit der Bildung der Begriffe Element und Verbindung gewartet, bis man wirklicher Elemente und wirklicher Verbindungen derselben habhaft geworden war, man hätte in alle Ewigkeit vergebens gewartet; denn nur auf Irrtumswegen war das Ziel der Stofflehre, nicht anders als jenes der Sternkunde (vgl. S. 97) zu erreichen. Die auf diesen Gegenstand bezüglichen Gedanken des Empedokles waren jedenfalls so richtig, als ihre Anwendung falsch war. Nicht nur, daß er von einem eigentlichen Entstehen und Vergehen so wenig wissen wollte als alle seine Vorgänger, auch über den positiven Widerpart dieser Verneinungen war er, und zwar weit mehr als irgendeiner seiner Vorgänger, im Klaren. Jedes scheinbare Entstehen ist ihm, wie dem Anaxagoras, in Wahrheit „nur eine Mischung“, jedes scheinbare Vergehen eine Trennung des Gemischten. Er kennt und anerkennt aber auch die Tatsache, daß die Sinneseigenschaften eines Zusammengesetzten von der Art seiner Zusammensetzung abhängig sind. Er deutet diese Erkenntnis zuvörderst durch einen ungemein vielsagenden Vergleich an. Um die unendliche Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zu erklären, welche die Dinge unseren Sinnen darbieten, erinnert er an den Prozeß, der sich fortwährend auf der Palette des Malers abspielt. Mit seinen vier Grundstoffen vergleicht er die vier Grundfarben, deren sich die Malkunst seiner Zeit zu bedienen pflegte und aus deren vielfach abgestufter Mischung unzählige Abarten und Nüancen hervorgehen[1]. Dies ist — so kann man mit Recht erwidern — ein bloßer Vergleich und keine Erklärung. Allein es ist — so dürfen wir entgegnen — ein Vergleich, der einige Elemente der Erklärung in sich schließt. Vor allem nämlich tritt uns hier die Einsicht entgegen, daß der bloß quantitative Unterschied in der Verbindung zweier oder mehrerer Stoffe einen qualitativen Unterschied in den Sinneseigenschaften des Zusammengesetzten begründet. Daß unser Philosoph diese Einsicht wirklich besessen hat, dies brauchen wir übrigens nicht zu erschließen, es läßt sich direkt und urkundlich erweisen. Er hat nämlich den in seinen Einzelheiten freilich gar abenteuerlichen Versuch gewagt, die verschiedene Artung der Bestandteile des Tierleibs vornehmlich auf Quantitätsunterschiede ihrer Zusammensetzung zurückzuführen. Das Fleisch und das Blut z. B. sollten gleiche Anteile — und zwar Gewichts-, nicht Volumteile — der vier Grundstoffe, die Knochen hingegen

½ Feuer, ¼ Erde und ¼ Wasser enthalten. Von diesem Erklärungsbehelf mußte er — dies steht außer aller Frage — den allerumfassendsten Gebrauch machen. Denn wie hätte er sonst die Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von der Art der Stoffbildung so nachdrücklich behaupten können, wie er dies schon mit dem oben angeführten Gleichnis getan hat? Ergeben doch die vier Grundstoffe an sich nur eine sehr kleine Zahl möglicher Kombinationen, nämlich eine Quaterne, vier Ternen und sechs Amben. Sobald aber jeder der Grundstoffe in den mannigfachsten Proportionen Verbindungen eingeht, steigt die Zahl möglicher Kombinationen ins Unabsehbare, und der Erklärungsgrundsatz erweist sich seiner Aufgabe gewachsen, einen wahrhaft unerschöpflichen Reichtum von Einzelbildungen zu rechtfertigen. Ehe wir weiterschreiten, sei daran erinnert, daß uns hier eine der bemerkenswertesten Antizipationen moderner Wissenschaft vor Augen steht. Welche Rolle spielt nicht seit Dalton (1766—1844) die Lehre von den Proportionen oder Äquivalenten in der Chemie der Neuzeit! Welche Bedeutung hat sie nicht insbesondere auf dem Gebiete der organischen Chemie gewonnen, auf deren vier Hauptstoffe (C H O N) das den vier Grundfarben der antiken Malerei entlehnte Gleichnis buchstäbliche Anwendung gestattet, zumal in jüngster Zeit, seit wir wissen, daß die Zahl der Atome, die z. B. in Eiweißstoffen auftreten, sich bis zu einem Vielfachen von hundert erhebt.

3. Wandelloser Bestand der Grundstoffe neben proteusartiger Vielgestaltigkeit zusammengesetzter Bildungen — in dieser Annahme trifft Empedokles vollständig mit dem modernen Chemiker zusammen. Allein von den diese Einsicht vermittelnden Erkenntnissen können wir ihm nur eine mit Sicherheit zusprechen, den soeben erörterten Einblick in die Bedeutung der Quantitätsverhältnisse einer Verbindung. Eine Kenntnis der anderen und noch wichtigeren Tatsache aber, daß die Eigenschaften eines Zusammengesetzten durch seine Struktur, durch die Lagerungs- und Bewegungsverhältnisse seiner Teile bedingt sind, daß ein Körper, der in dieser Beziehung von einem anderen verschieden ist, auch verschiedene Wirkungen auf andere Körper und darunter auf unsere Sinnesorgane ausübt — solch eine Kenntnis oder Annahme hat er jedenfalls nicht deutlich geäußert. Und doch muß er derartiges geahnt oder überhaupt auf ein Verständnis des Umstandes verzichtet haben, daß die Elemente in ihren Verbindungen, „durcheinander laufend" (um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen) „ein verändertes Antlitz zeigen"[1]. Die in diesem Zusammenhang zu erwartende volle. Anerkennung und Würdigung der Rolle, welche der subjektive Faktor in unseren

Sinneswahrnehmungen spielt, vermissen wir bei ihm gleichfalls. Allein er kommt ihr doch weit näher als alle seine Vorgänger mit einer einzigen Ausnahme. Diese Ausnahme bildet jener selbständig denkende und beobachtende, dem pythagoreischen Kreise angehörige Forscher, der lange Zeit nicht nach Gebühr geschätzte und beachtete Alkmeon. Bei diesem sind wir dem ersten Hinweis auf subjektive Sinnesphänomene begegnet. An ihn knüpft, wie sich streng erweisen läßt, unser Weltweiser an. Gleich Alkmeon und nur gleich diesem läßt Empedokles das Innere des Auges in weitaus überwiegendem Maße aus Feuer und Wasser bestehen[1]. Hierauf fußend vergleicht er den Bau des Auges mit jenem einer Laterne. Den durchsichtigen Wänden, welche hier die Flamme vor dem sie verlöschenden Winde schirmen, entsprechen dort dünne, den teils feurigen, teils wässerigen Inhalt der Augenhöhle bergende Häutchen. Hierbei kommt der, wahrscheinlich auf die Analogie des Tast- und Widerstandsinnes gestützte Grundsatz ins Spiel, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Ihm gemäß sollen die feurigen Augenbestandteile der Wahrnehmung des äußeren Feuers, die wässerigen jener des äußeren Wassers dienen helfen, wobei diese zwei Elemente als die Typen des Lichten und Dunklen gelten. Der Wahrnehmungsakt soll sich aber in der Weise vollziehen, daß beim Herannahen feuriger oder wässeriger, von den Körpern ausgehender Ausflüsse Feuer- beziehentlich Wasserteilchen aus den trichterförmigen Poren des Auges hervortreten. Die wechselseitige Anziehung alles Gleichartigen soll dieses Hervortreten veranlassen und die außerhalb des Auges, wahrscheinlich aber hart an seiner Oberfläche stattfindende Berührung der von außen in die Poren eindringenden und der von innen aus diesen hervortretenden Teilchen soll die Wahrnehmung vermitteln helfen. So wird der Seh-Akt gleichsam als ein Betasten des Lichten durch das Lichte, des Dunkleren durch das Dunklere aufgefaßt. Je nachdem nun das Auge verschiedener Tiergattungen und verschiedener Individuen das eine oder das andere der zwei in Frage kommenden Elemente in geringerer und darum ergänzungsbedürftigerer Menge besitzt, soll es geeigneter sein, in der Tageshelle oder im Dämmerlichte Farbeneindrücke zu empfangen und somit scharf zu sehen. So roh und phantastisch auch diese Vorstellung von dem Mechanismus und dem Prozeß der Gesichtswahrnehmung ist, so wenig sie auch nur das erklärt, was sie zu erklären vorgibt, und so zahlreich die Fragen sind, auf die eine Antwort zu erteilen sie nicht einmal Miene macht — ein Verdienst bleibt ihr unbestritten. Sie ist ein wenn auch noch so unzulänglicher Versuch, die Wahrnehmung durch vermittelnde

Vorgänge zu erklären (vgl. S. 159 ff.), ein Versuch überdies, der dem subjektiven Faktor einen, wenngleich zunächst nur geringen Spielraum zugesteht und somit eine Etappe des Weges darstellt, dessen Ziel die Einsicht ist, daß unsere Sinneswahrnehmungen nichts weniger als bloße Spiegelbilder außer uns vorhandener objektiver Eigenschaften der Dinge sind. Auch dem Grundsatz der Relativität versagt diese Theorie nicht jede Anerkennung. Denn nicht nur die größere Menge des in verschiedenen Augen vorhandenen Feuer- oder Wasserstoffes soll, wie schon bemerkt, Verschiedenheiten der Wahrnehmung erklären, auch die Gestalt und Größe der Poren sollte bei dieser wie bei den übrigen Sinnesempfindungen den Eintritt der „Ausflüsse" gestatten oder verhindern helfen. Nur die den Poren entsprechenden Ausflüsse werden für wahrnehmbar erklärt. So ward auch durch diese irrtümliche Theorie der richtigen Einsicht in die Natur der Sinneswahrnehmung der Weg geebnet. Man entfernte sich allgemach von jenem Standpunkt, auf welchem dem Menschengeist nur die Wahl gelassen war zwischen blinder Anerkennung und nicht minder blinder Verwerfung des Sinnenzeugnisses. Dieses wurde mehr und mehr gegen die aus der individuellen oder zeitlichen Verschiedenheit der Eindrücke fließenden Einwürfe geschützt; der aus dieser Quelle stammende Erkenntnisbesitz ward in seiner Geltung zugleich eingeschränkt und innerhalb dieser Schranken gesichert.

4. Gleiche Vorzüge und Mängel wie dieser sinnesphysiologischen Doktrin eignen auch den übrigen hierhergehörigen Lehren des Empedokles. Sie zielen insgesamt darauf ab, physische wie seelische Prozesse des Menschen-, des Tier- und auch des Pflanzenlebens auf durchgängig allgemeine Naturvorgänge zurückzuführen. Die Scheidewände zwischen Organischem und Unorganischem, zwischen Bewußtem und Unbewußtem sollen niedergerissen oder besser, sie sollen nicht auf- oder ausgebaut werden. Dieser ahnungsvolle Einblick in die Einheit alles Natur- und Geisteslebens bildet die Stärke wie die Schwäche unseres Weisen. Seine Schwäche darum, weil die allumfassenden Verallgemeinerungen bei ihm nicht sowohl auf dem Nachweis des Gemeinsamen im Verschiedenen als auf der Ignorierung der Verschiedenheit beruhen, weil sein Unternehmen, mit einem Worte, nicht weniger, wenn nicht mehr als das verwandte Bemühen des Anaxagoras (vgl. S. 176) ein rohes und verfrühtes ist. Eine Wahrnehmung hat auf den Geist des Empedokles den stärksten Eindruck hervorgebracht, die Wahrnehmung nämlich, daß Gleiches sich wechselseitig

anzieht. Die Massenansammlungen gleichartigen Stoffes (Luft, Erde, Wolken, Meer) mögen hierbei ebenso ins Spiel gekommen sein, wie die parallele, dem sozialen Leben entnommene und bei Griechen sprichwörtlich gewordene Beobachtung, daß „der Gleiche sich zum Gleichen" gesellt. Demgegenüber ward die auf der Geschlechtsverschiedenheit beruhende Anziehung wenig beachtet, während die uns insbesondere von der Elektrizitätslehre her geläufigen, jenem Grundsatz widerstreitenden Naturtatsachen noch unbekannt waren. Von diesem angeblich universellen Naturgesetz wird immer und überall Gebrauch gemacht. Gilt es das Wachstum der Pflanze oder die Entstehung des Menschengeschlechts zu erklären, so soll in dem einen wie in dem anderen Falle das im Erdinnern befindliche Feuer es sein, welches zu dem äußeren Feuer hinstrebt und dadurch die Pflanze und desgleichen noch ungeformte, aus Erde und Wasser bestehende Menschenklöße an die Erdoberfläche und über diese hinaus emportreibt. Soll von der Atmung der Tiere Rechenschaft gegeben werden, so ist es das im Organismus befindliche Feuer, das, von dem gleichen Drange geleitet, die es einschließende Luft hervortreibt und so die Ausatmung bewirkt. Das Überwiegen je eines Elementes in den verschiedenen Tiergattungen soll, wie ihre sonstige Eigenart, so auch — in Gemäßheit eben jenes Grundprinzips — ihren Wohnsitz bestimmen, indem die luftreichen Tiere nach der Luft, die wasserreichen nach dem Wasser, die erdreichen nach der Erde verlangen. Daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird, gilt als allgemeine Norm, die nicht nur, wie wir bereits sahen, auf die Sinneswahrnehmung, sondern auch auf das eigentliche Denken Anwendung findet. Jenes Bedürfnis der Ergänzung des Gleichen durch Gleiches, dem wir in der Theorie der Gesichtswahrnehmung begegnet sind, soll ebenso aller Begierde, z. B. dem Verlangen nach Nahrung zugrunde liegen, nicht minder der Lustaffekt in der Befriedigung, jener der Unlust in der Nichtbefriedigung dieses Begehrens wurzeln[1]. So einseitig und zum Teil phantastisch diese Theorien auch sind, dem Eindruck ihrer an heraklitische Gedankenweite mahnenden Großartigkeit wird man sich nicht entziehen können. Erfrischend aber wirkt es, wenn hin und wieder die Eintönigkeit dieses Erklärungsbemühens durch eine wirkliche, wenn auch übel verwendete Naturbeobachtung unterbrochen wird. Eine solche oder, genauer gesprochen, eine durch das Experiment ermittelte Wahrheit ist es, welche die Tatsache der Hautatmung oder Ausdünstung zu erläutern bestimmt ist. Hier erinnert Empedokles daran, daß ein Gefäß, dessen nach unten gerichtete Öffnung sorglich mit dem Finger verschlossen und also in ein Wasserbecken getaucht wird, sich

auch nach Entfernung des Fingers nicht mit Wasser füllt, während dieses sonst sofort in das Gefäß einströmt und es bald vollständig einnimmt. Er ist sich darüber klar, daß im ersteren Falle die in dem Gefäß enthaltene, vor dem Entweichen bewahrte Luft es ist, welche dem Wasser den Eintritt wehrt. Ebenso soll die äußere Luft in den Körper nur dann einzudringen vermögen, wenn das Blut sich von der Oberfläche zurückzieht und den inneren Körperteilen zuströmt. Der regelmäßige Wechsel, in welchem dieser Abfluß statthat, soll die ebenso regelmäßige, durch die Poren der Haut vermittelte Atmung bedingen[1].

So gewaltig aber auch der Einfluß ist, den Empedokles diesem angeblich universalen Naturprinzip, der Anziehung des Gleichen durch Gleiches, zuerkennt, er konnte es unmöglich für das allein herrschende halten. Ihm stand, daran konnte er nicht zweifeln, ein genau entgegengesetztes Prinzip, das Streben nach Trennung des Gleichartigen und nach Verbindung des Ungleichartigen, hemmend und einschränkend gegenüber. Wie hätten sonst, so mußte er sich vor allem fragen, organische Wesen entstehen und sich erhalten können, da doch in jedem derselben mehrere, wenn nicht alle vier Grundstoffe je zu einem Ganzen vereinigt sind? Der gegenwärtige Weltzustand stellt gleichsam ein Kompromiß der beiden Tendenzen dar, wie denn in der Bildung jedes Einzelwesens das Walten der zweiten Tendenz, in seiner Ernährung (zumal nach der vorhin erwähnten empedokleischen Auffassung derselben) und desgleichen in seiner Auflösung, welche die Erde wieder der Erde, die Luft der Luft usw. zurückgibt, das Walten der ersten unverkennbar hervortritt. Nun bedenke man aber, daß die Besonderung des Stoffes oder die Scheidung der Elemente schon nach der Lehre des Anaximander nicht minder als nach jener des Anaxagoras erst im Laufe der Zeit eingetreten ist und ihr ein Zustand vollständiger stofflicher Gleichartigkeit oder völliger Vermischung und Durchdringung der Einzelstoffe voranging. Hielt Empedokles, sei es infolge des Vorgangs jener Weltweisen, sei es auf Grund eigenen Nachdenkens an dieser Annahme fest, so gelangte er zu einem Zeitpunkt, in dem die eine der zwei Grundtendenzen alles Naturlebens eine unumschränkte Herrschaft übte, in welchem die Anziehung des Gleichen ganz und gar von dem ihr widerstrebenden Prinzip, von der Anziehung des Ungleichen überwogen war. Da mußte es denn als ein kaum abweisbares Gebot der Gedanken-Architektonik erscheinen, dem ersten und noch mächtigeren Prinzip gleichfalls eine Frist schrankenloser Alleinherrschaft einzuräumen. Und wenn endlich der Akragantiner durch die oben (S. 116 ff.) so weitläufig erörterten Gründe nicht weniger als

Anaximander, Heraklit und mindestens ein Teil der Pythagoreer bewogen ward, alles Weltgeschehen als ein zyklisches zu betrachten, so mußte ihm die Abfolge jener zwei Epochen als eine nicht einmalige, sondern immer von neuem wiederkehrende, als ein sich stets erneuernder Wechsel von Weltperioden gelten. Diesen hat er in der Tat gelehrt, und als seine Vehikel nimmt er eine Zweizahl oder ein Paar von Kräften an, die zueinander im Gegensatze stehen, wechselweise das Übergewicht gewinnen und zu zeitweiliger Vorherrschaft gelangen. Diese den Stoff beherrschenden Potenzen heißen ihm die „Freundschaft" und der „Zwist", deren erste das Verschiedenartige zusammenführt und einigt, während der zweite, sobald seine Zeit gekommen ist, diese Einigung wieder aufhebt und den Elementen dem ihnen von Haus aus innewohnenden Zug zur Vereinigung des Gleichartigen zu folgen gestattet. Nicht plötzlich und wie mit einem Schlage soll jede der zwei Mächte die andere verdrängen, sondern in jeglicher der zwei stetig sich ablösenden Weltperioden kämpfen die beiden miteinander. Das eine Mal ist diese, das andere Mal jene die aufsteigende Gewalt, die in langsamem Ringen die andere schwächt und schließlich überwindet. Dem endlichen Sieg aber folgt der Niedergang, der durch das allmähliche Wiedererstarken der bewältigten gegnerischen Macht eingeleitet wird. So unterscheidet Empedokles gleichsam zwei Wellenberge und zwei Wellentäler dieser auf- und niederflutenden Bewegung: den Sieg der „Freundschaft", das Emporwachsen des „Zwistes", den Sieg des „Zwistes" und das Emporwachsen der „Freundschaft". Hat unsere obige Darlegung den Ausgangspunkt seiner Konzeption, wie wir hoffen, richtig bezeichnet, so ist das hierbei noch nicht genügend erklärte Element derselben, der stufenweise Übergang von der Vorherrschaft der einen zu jener der anderen Gewalt wohl auf Rechnung des tiefen Naturblicks unseres Philosophen zu setzen, der ihm alles Jähe und Unvermittelte als unglaubhaft, die Kontinuität des Geschehens hingegen als ein Grundgesetz des Weltprozesses erscheinen ließ. Den ersten der zwei Höhepunkte, die Obmacht der „Freundschaft", kennzeichnet ein Zustand, den wir dem uranfänglichen „Gemenge" des Anaxagoras und seinem Analogon bei Anaximander vergleichen dürfen. Eine ungeheure Kugel umschließt die bis zur Ununterscheidbarkeit durcheinander gewirrten und verschmolzenen Elemente. Das genaue Widerspiel hierzu bildet die Obmacht des „Zwistes", die uns die vier Grundstoffe nahezu ganz und gar voneinander geschieden und die Hauptmenge derselben je zu einer selbständigen Masse zusammengeballt vor Augen stellt. Das organische Leben, auf welches das Augenmerk des Akragantiners

vornehmlich gerichtet ist, kann weder auf diesem noch auf jenem Höhepunkt entstehen oder gedeihen. Setzt sich doch jeder Organismus aus mehreren, in wechselnden Proportionen verbundenen Elementen zusammen, die in der Außenwelt, aus der er seine Nahrung zieht, zum Teil wenigstens getrennt (wir würden sagen, leicht trennbar) vorhanden, die aber zugleich der Vereinigung miteinander fähig sein müssen. Die erstere dieser Bedingungen fehlt auf dem ersten, die letztere auf dem zweiten jener Höhepunkte. Vereinigt sind sie nur auf den zwei Zwischen- oder Übergangsstufen anzutreffen, welche die beiden Extreme kosmischer Entwicklung voneinander trennen. So wird denn organisches Leben nur an den Knotenpunkten der sich kreuzenden Strömungen, in der Mitte der beiden Wellentäler seinen Ursprung nehmen und dauernden Bestand gewinnen; vernichtet aber wird es jedesmal, sobald die eine oder die andere der beiden aufsteigenden Bewegungen ihren Ziel- und Gipfelpunkt erreicht hat.

5. Über die Einzelheiten seiner K o s m o l o g i e wollen wir uns kurz fassen[1]. Ist sie doch weder durch ihre Vorzüge noch durch ihre Mängel wahrhaft folgenreich geworden; und vor allem, unsere Kenntnis ist hier eine gar lückenhafte. Kann man doch sogar eine Grundfrage, wie jene nach der Gestalt der Erde — ob kugel-, ob tamburinförmig —, nur mit unsicherer Mutmaßung beantworten. Auch ihm wie A n a x a g o r a s gilt nur ein Teil der ursprünglichen Stoffmasse als bereits geordnet, als Kosmos. Die innigste Verbindung und Durchdringung der Stoffe, wie sie zur Zeit der Obmacht der „Freundschaft" statthatte, zeigt sie uns in der Gestalt eines unbewegten „Balls", der als ein seliges, persönliches Wesen (Sphairos) gedacht wird. Die Stoffscheidung begann, wie uns ein Vers des E m p e d o k l e s selbst sagt[2], mit einer Sonderung des „Schweren" und des „Leichten". Das mechanische Agens war hierbei — fast sicherlich — eine Wirbelbewegung, die das Schwerere, und das ist der mit Wasser gemengte Erdstoff, in ihren Mittelpunkt, d. h. an jenen Ort zusammenführte, den jetzt unsere Wohnstätte einnimmt. Unklar bleibt der erste Anstoß dieses Bewegungsvorganges, der es bewirkt hat, daß „sie sich alle, die Glieder des Gottes, der Reihe nach regten". Nach oben entwich ein Teil der Luft und zunächst das Feuer. Unter dem Einfluß des Feuers soll die Luft zu dem kristallartigen Himmelsgewölbe gefestet und gleichsam verglast worden sein. Aus der zurückbleibenden, bald zum Stillstand gelangenden mittleren Masse preßte der andauernde, jenem Wirbel entstammende Umschwung der an die Erde grenzenden Regionen das in ihr enthaltene Wasser hervor, während das

himmlische Feuer aus dem Meer, der „Ausschwitzung der Erde“, wieder die in ihm (auffälligerweise) noch zurückgebliebene Luft durch den Prozeß der Verdunstung hervorlockte. Warum aber steht die Erde still, warum, vor allem, sinkt sie nicht nach abwärts? Auf diese Frage antwortet unser Weiser mit einem Analogieschluß, der uns die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit seiner das Entlegenste verbindenden Phantasie, aber freilich nur diese bewundern läßt. Während er über den Grund des vermeintlichen Ruhezustandes der Erde grübelt, entsinnt er sich eines Kunststücks, das in antiken Jahrmarktbuden nicht weniger heimisch war als in modernen. Mit Wasser oder einer anderen Flüssigkeit gefüllte Becher werden so, daß ihr Boden nach außen, ihre Öffnung nach innen gekehrt ist, an einem Reif befestigt und dieser im Kreis umhergeschleudert, wobei das Wasser den Bechern nicht entströmt[1]. Hier glaubte Empedokles die Lösung des Rätsels gefunden zu haben. Rascheste Kreisbewegung der Becher und kein Abfluß des in ihrer Mitte befindlichen Wassers, rascheste Kreisbewegung des Himmels und kein Absturz der in seiner Mitte befindlichen Erde: diese Analogie genügte ihm, während uns der Vergleich gar seltsam und auf den ersten Blick kaum verständlich dünkt. Wissen wir doch, daß es die Fliehkraft ist, die bei jenem Versuch die Flüssigkeit dem Boden der Becher zudrängt und ihrem Fallbestreben entgegenwirkt. Die Fliehkraft könnte aber nimmermehr ins Spiel kommen, wenn nicht die Flüssigkeit selbst mit den Bechern, die sie enthalten, umhergeschleudert würde. Wie mochte wohl jemand (so fragen wir verwundert) daran denken, die relative Ruhelage der Flüssigkeit mit der — vorausgesetzten — absoluten Ruhelage der Erde zu vergleichen? Allein Empedokles entbehrte jener kausalen Einsicht; ihm schien in dem einen wie in dem anderen Falle die „schnellere“ Kreisbewegung die geringere Kraft und Schnelligkeit der Fallbewegung zu überwinden. Diese Fehlerklärung ist nicht wenig bezeichnend für die hastig zugreifende Art, für die allerwärts Analogien aufspürende und aufraffende, noch mehr durch Weite als durch Tiefe des Blickes hervorragende Sinnesweise des heißblütigen Sizilianers. Den Wechsel von Tag und Nacht erklärte er durch die Umdrehung des Himmels, der aus zwei Halbkugeln, einer dunklen und einer hellen, bestehe. Die Sonne sei kein selbstleuchtender, sondern — und hierin mag Empedokles den jüngeren Pythagoreern (vgl. S. 99) vorangegangen sein — ein glasartiger, das Licht des Äthers aufnehmender und reflektierender Körper. Von ihr ließ er mit Anaxagoras den Mond sein Licht erborgen, wie er denn auch die Verfinsterungen der beiden Leuchtkörper (gleichfalls mit diesem) richtig er-

klärt hat. Von den am Himmelsgewölbe befestigten Fixsternen unterschied er (mit Alkmeon) die sich frei bewegenden Wandelsterne. Die zum Teil richtigen, zum Teil doch geistreichen Erklärungen meteorologischer Erscheinungen lassen wir auf sich beruhen und kehren zu seinen bedeutsamen auf das organische Leben und seinen Ursprung bezüglichen Theorien zurück.

6. Über die eine der beiden Entstehungsweisen organischer Wesen[1], jene, die im Fortgang der elementaren Scheidung ihren Platz hat, sind wir unzulänglich unterrichtet. Den einzigen hierher gehörigen Ausspruch, der auf den Ursprung formloser Klumpen Bezug hat, aus denen später Menschen geworden sind, haben wir bereits kennengelernt. Reichlicher fließt unsere Kunde in betreff der im Zeichen der „Freundschaft“ stufenweise und in fortschreitender Vervollkommnung erfolgten Gestaltung der Pflanzen- und Tierwelt. Die erstere soll der letzteren vorangegangen sein und einem Zeitalter angehören, in welchem die gegenwärtige Neigung der Erdachse — man wird wieder an Anaxagoras gemahnt — noch nicht vorhanden war. Daß das Unvollkommenere dem Vollkommeneren vorausgeht, dies ist der leitende Gedanke auch seiner zugleich nicht wenig abenteuerlichen und doch nicht jeder wissenschaftlichen Bedeutung entratenden Zoogonie. Zuvörderst sollten einzelne Gliedmaßen dem Boden entsprossen sein: „Köpfe ohne Hals“ und Rumpf, „Arme, denen die Schultern fehlten“, „Augen, die eines Angesichts entbehrten“. Das Band der „Freundschaft“ schloß manche dieser bruchstückartigen Schöpfungen zusammen, andere wieder wurden vereinsamt umhergetrieben, ohne am „Strande des Lebens“ landen und festen Fuß fassen zu können. Jene Vereinigung ergab vielfach wundersame und ungeheuerliche Bildungen, „doppelköpfige und doppelbrüstige“ Wesen, „Menschengestalten mit Rindshäuptern“, „Rindsleiber mit Menschenköpfen“ u. dgl. m. Derartige monströse Gebilde verschwanden bald wieder, nicht minder als jene anfänglichen vereinzelten Gliedmaßen; nur innerlich zusammenstimmende Kombinationen erwiesen sich als lebensfähig, gewannen Bestand und pflanzten sich schließlich auf dem Wege der Zeugung fort. Wer erkennt hier nicht den darwinischen Gedanken des „Überlebens der Tauglichsten“? Nichts hindert und alles empfiehlt uns anzunehmen, daß hier ein zwar ungemein plumper, aber darum nicht jeder Achtung unwerter Versuch vor uns liegt, das Rätsel der Zweckmäßigkeit in der organischen Welt auf natürlichem Wege zu lösen. Die Vorgänge des pflanzlichen und des tierischen Lebens sind das Feld, auf welchem der Forschergeist unseres Weisen sich mit

Vorliebe tummelt. Geniale Ahnungen kreuzen sich hier mit Eingebungen kindlichen Vorwitzes, welcher Natur im Fluge ihres Schleiers berauben zu können wähnt und in der Schule der Entsagung noch nicht das ABC erlernt hat[1]. In die erste Kategorie gehört der Ausspruch: „Eines ist Haar und Laub und dichtes Gefieder der Vögel", — ein Gedanke, durch welchen Empedokles ein Vorläufer Goethes auf dem Gebiete der vergleichenden Morphologie geworden ist, zugleich ein zweiter, aber ebensowenig genützter Baustein zur Aufrichtung des Gebäudes der Deszendenztheorie. In die zweite dieser Kategorien gehören die phantastischen Versuche, die geheimsten Rätsel der Fortpflanzung, die Geburt männlicher oder weiblicher Sprößlinge, ihre Ähnlichkeit mit dem Vater oder der Mutter, die Erzeugung von Zwillingen und Drillingen, das angebliche Sichversehen der Frauen, die Entstehung von Mißgeburten und die Unfruchtbarkeit der Maultiere zu erklären, weniger vielleicht die Auffassung des Schlafes als einer teilweisen, des Todes als einer vollständigen Erkaltung des Blutes.

Des engen Zusammenhanges zwischen der empedokleischen Stoff- und seiner Erkenntnislehre ist bereits gedacht worden. Der Satz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird, daß man „Mit der Erde die Erde gewahrt, mit Wasser das Wasser, göttlichen Äther mit Äther, mit Feuer verderbliches Feuer", läßt bereits vermuten, daß ihm der Stoff selbst als bewußtseinsbegabt gegolten und er das Reich des Beseelten von jenem des Unbeseelten überhaupt nicht strenge geschieden hat. Dies ist in Wahrheit ganz eigentlich die Meinung des Empedokles. Nicht nur den Pflanzen legt er gleich Anaxagoras Empfindung bei, sondern Alles ohne Ausnahme, — so lehrt er — „Alles besitzt Denkkraft, es besitzt Anteil am Verständnis". Man erkennt auch hier, wie sehr jene im Unrecht waren, die ihn wegen der Annahme der zwei außerstofflichen, den Wechsel der Weltperioden bedingenden, Kräfte von seinen Vorgängern, den Hylozoisten trennen, ja in einen prinzipiellen Gegensatz zu diesen stellen wollten. Allerdings führt jene Annahme einen Keim des Dualismus in sein System ein, aber dieser hat darin nicht Wurzel gefaßt und keine Entfaltung gefunden. Denn neben und über jenen beiden zu wechselnder Vorherrschaft gelangenden Potenzen waltet — dies wissen unsere Leser bereits — eine dem Stoff selbst innewohnende, wahrhaft universale Naturkraft, der Zug des Gleichen zum Gleichen. Und nun gar die dem Stoff zugesprochene Denkkraft und die durchgängig allgemeine Bewußtseinsbegabung! Wir dürfen seine Lehre somit einen gesteigerten Hylozoismus nennen[2]. Ihr Kern ist mehr als Stoffbelebung, er ist Stoffbeseelung. Noch ein Anderes möge

man erwägen. Hätte er die Materie für etwas an sich Träges und Totes gehalten, das nur äußeren Anstößen gehorcht, in sich selbst aber keinen Antrieb der Bewegung besitzt, wie verkehrt hätte er da gehandelt, indem er den vier Elementen die Namen von Göttern, darunter auch von solchen beilegte, die wie Zeus und Hera die obersten Stellen im griechischen Pantheon einnehmen. Doch dies, so hat man wohl eingewendet, gehört zum dichterischen Schmuck der Darstellung und entbehrt ernsterer Beweiskraft. Auch das läßt sich nicht ohne weiteres zugeben. Denn wer eine neue Lehre vorträgt, der pflegt doch das Bewußtsein ihrer Neuheit und ihres Kontrastes mit älteren Lehren zu besitzen, diesen kräftig zu betonen und nicht vielmehr durch die Form der Einkleidung abzuschwächen oder zu verwischen. Ferner darf daran erinnert werden, daß Aristoteles zum mindesten in jenen Bezeichnungen weit mehr als bloßen rednerischen Zierat erblickt hat, indem er ausdrücklich sagt: „Götter aber sind ihm auch diese" (nämlich die Elemente)[1]. Allein es bedarf nicht all dieser mehr oder weniger nebensächlichen Argumente. Der vorhin angeführte Vers, der uns seinen Verfasser als einen Vorkämpfer der Allbeseelungstheorie erkennen läßt, entscheidet die Frage in endgültiger Weise. Jeden Rest eines etwa noch sich regenden Zweifels kann jedoch die nachfolgende Betrachtung niederschlagen. So oft die Gesamtheit des Stoffes zur Zeit des Sieges der „Freundschaft" zu ungeschiedener Einheit zusammenschmilzt, da wird sie zum Sphairos, zur „seligsten Gottheit". Wer möchte wohl glauben, daß das, was im Zustand der Vereinigung als göttlich und selig, somit als vollbewußt und krafterfüllt gedacht wird, im Zustand der Vereinzelung eine jeder Kraftbewegung beraubte, nur von außen bewegte träge und tote Masse sein soll? Die strenge Folgerichtigkeit aber, mit welcher der Akragantiner seine Grundgedanken hier bis in deren äußerste Konsequenzen verfolgt hat, erhellt daraus, daß der „seligste Gott", dem er doch jede Art von Erkenntnis zuzusprechen geneigt sein mußte, in einem Punkte mangelhaft befunden wird. Ihm fehlt die Erkenntnis des „Zwistes", weil dieser selbst dem seligen Frieden jenes Allvereins fremd ist, und weil nicht nur jedes Element nur mit eben diesem selbst, sondern desgleichen auch „Freundschaft" nur „mit Freundschaft" und „Zwist mit schrecklichem Zwist" erschaut und erkannt wird.

7. Doch das Lob voller Konsequenz, das wir unserem Weltweisen soeben zu spenden vermochten, müssen wir es nicht allsogleich wieder zurückziehen angesichts des zwiespältigen Charakters, den seine Seelenlehre zur Schau trägt?

Auf der einen Seite das, was man füglich seine Seelenphysik nennen darf[1]. Alles Seelische auf Stoffliches zurückgeführt, ganz unmittelbar, sogar ohne die Dazwischenkunft eines besonderen Seelenstoffes; alle Unterschiede psychischer Beschaffenheiten und Leistungen auf entsprechende materielle Unterschiede begründet, bei den Gattungen der Wesen nicht minder als bei Individuen und ihren wechselnden Zuständen. „Je nach vorhandenem Stoff erwächst den Menschen die Einsicht“ und „Wie sie selber sich wandeln, so naht sich in stetigem Wechsel ihnen Gedank' um Gedanke“. Jeder Vorzug der Begabung wird von dem Reichtum stofflicher Zusammensetzung und der richtigen Art der Mischung abgeleitet. Darum stehen die organischen Wesen höher als die nur je eines oder wenige Elemente in sich schließenden unorganischen. Darauf beruht die Überlegenheit individueller Begabung, z. B. des Redners, bei welchem die Zunge, des bildenden Künstlers, bei dem die Hand in dieser Weise ausgezeichnet ist; darauf auch die Eignung des die vollkommenste Mischung aufweisenden Körperbestandteils, Träger der höchsten seelischen Funktionen zu sein. „Das Herzblut“ — so sagt Empedokles — „ist Gedanke“, wobei vorausgesetzt wird, daß das frisch und ungetrübt aus seiner Quelle strömende Blut die vier Grundstoffe in gleichmäßiger Mischung aufweist.

Auf der anderen Seite, wenn der Ausdruck statthaft ist, die Seelentheologie unseres Philosophen. Jede Seele ist ein „Dämon“, der aus seiner himmlischen Heimat herabgestoßen ward auf die „Wiese des Unheils“, in den „freudlosen Ort“ — in das Jammertal, wo er die mannigfachsten Gestalten annimmt, bald ein Knabe, bald ein Mädchen, bald ein Strauch, ein Vogel oder ein Fisch wird (dies alles weiß Empedokles von sich selbst zu melden), in welchem er durch eigene Frevel, zumal durch Blutschuld und Meineid festgehalten wird und aus dem der „umherirrende Flüchtling“, wenn irgendwann, so erst nach 30 000 Horen oder 10 000 Jahren in seine Urheimat zurückkehrt[2]. Diese Lehre ist uns nicht mehr unbekannt. Es ist der orphisch-pythagoreische Seelenglaube, von Empedokles, der übrigens den „gewaltigen Geistesreichtum“ des Pythagoras lebhaft preist und ihm den Zoll dankbarster Verehrung entrichtet, in glühenden Farben ausgemalt und ausgestattet mit dem ganzen Zauber schwungvoller und begeisterter Beredsamkeit. In herzbewegenden Versen schildert er die verhängnisvollen Mißgriffe, zu denen auch der fromme Glaube die der Seelenwanderung Unkundigen verleitet. Der verblendete Vater, der ein den Göttern wohlgefälliges Opfer darzubringen wähnt, schlachtet unwissentlich den eigenen Sohn und bereitet sich, indem er Worte des

Gebetes murmelt, eine verhängnisvolle Mahlzeit. Ebenso verzehren Söhne die Mutter, und zu spät rufen die Schuldigen den Tod herbei, der sie vor der Verübung grauser Missetat bewahrt hätte. Nur in stufenweiser, Jahrtausende währender Läuterung ist es den Unseligen beschieden, wieder zu Göttern zu werden, nachdem sie als Wahrsager, als Dichter, als Ärzte und Führer der Menschen die obersten Staffeln des irdischen Daseins erklommen haben. Mit der sittlichen Vervollkommnung gehen äußerliche Zeremonien, Weihungen und Besprengungen Hand in Hand; diesen hat der Philosoph ein eigenes Gedicht, das Buch der „Reinigungen" gewidmet, dessen Überreste im Verein mit den Bruchstücken der drei Bücher „von der Natur" seinen schriftstellerischen Nachlaß bilden.

Wie sollen wir es verstehen, daß zwei so grundverschiedene, einander, so scheint es, ganz und gar ausschließende Lehren in einem Geist einträchtig beisammen wohnten? Das Schlagwort Eklektizismus erklärt wenig oder nichts. Denn wenn zwischen dieser spiritualistischen und jener materialistischen Doktrin in Wirklichkeit eine so weite Kluft gegähnt hätte, wie es zunächst wenigstens scheinen will, wie verstand- und urteilslos mußte der Denker sein, der sie beide vortrug, oder auf wie verstand- und urteilslose Leser mußte er rechnen, indem er ihnen die zwei einander widerstreitenden Lehren zugleich als den Ausdruck seiner ernsten Überzeugung darbot. Der Sachverhalt ist in Wahrheit ein völlig anderer. Der vermeintliche Widerspruch ist zum Teil nicht vorhanden, zum Teil ist er keineswegs auf Empedokles beschränkt. Der Seelen-„Dämon" ist für diesen so wenig als die „Seele" (Psyche) für die meisten seiner Vorgänger der Träger der ein Individuum oder eine Gattung kennzeichnenden seelischen Eigenschaften (vgl. S. 119). Dies sagt er uns selbst mit deutlichen Worten dort, wo er von seinem eigenen Vorleben berichtet; denn der „Strauch", der „Vogel" oder der „Fisch", der er vorher gewesen sein will, glich doch sicherlich in nichts der reichbegabten menschlichen Persönlichkeit, als die er sich empfindet. Nicht anders steht es mit dem Volksglauben, den schon die homerischen Gedichte verkörpern. Es ist in hohem Maße verwunderlich, aber nicht im mindesten bestreitbar, daß die Psyche bei Homer im irdischen Menschendasein ganz dieselbe müßige Rolle spielt wie der Seelendämon bei Empedokles. Sie scheint nur vorhanden, um sich im Tode vom Körper zu trennen und ihn in der Unterwelt fortlebend zu überdauern. Nicht ein einziges Mal wird sie als das Agens bezeichnet, das in uns denkt, will oder empfindet. Alle diese Funktionen werden einem ganz anders gearteten, einem vergänglichen, beim Tode der Menschen und auch der Tiere in der Luft zerflatternden Wesen zugewiesen. Man darf

insofern mit Fug von einer Zwei-Seelen-Theorie Homers sprechen. Diese zweite, sterbliche Seele heißt Thȳmós. Das Wort ist identisch mit dem lateinischen fūmus (Rauch), sanskrit dhūmás, altslawisch dymŭ usw. Das bisher nicht erkannte Wesen dieser Rauchseele ist uns durch eine Bemerkung Alfreds von Kremer klar geworden, der von orientalischen Völkern und Kulturkreisen handelnd darauf hinwies, daß man „den aus frisch vergossenem, noch heißem Blute aufsteigenden Dampf" als das seelische Agens betrachtet hat[1]. Diese Rauchseele, deren ursprüngliche Bedeutung noch aus einigen homerischen Wendungen hervorschimmert — beim Erwachen aus einer Ohnmacht sammelt sich der dem Zerstreutwerden nahe Thymós in der Brusthöhle oder dem Zwerchfell — ist, wie eben schon das Vorhandensein des Wortes und zum Teil derselben Bedeutung in den verwandten Sprachen dartut, von älterem Ursprung als die ausschließlich griechische „Psyche". Als daher die Hauch- oder Atemseele aufkam, fand sie das Terrain von der Rauch- oder Blutseele gleichsam schon besetzt und mußte sich daher mit einer zugleich bescheideneren und vornehmeren Rolle begnügen. Durch lange Jahrhunderte hat sich hierin nichts geändert. „Die allein von den Göttern stammende Psyche schläft" — so sagt der Dichter Pindar —, „solange die Glieder sich regen"; nur im Traume wollte dieser und wollte auch der Volksglaube ihr nicht jede Wirksamkeit versagen[2]. Und als die wissenschaftliche Betrachtungsweise sich auch auf die Seelenphänomene zu erstrecken begann, da wiederholte sich von neuem der Denkprozeß, der sich lange Jahrhunderte vorher abgespielt hatte. Der längst abgeblaßte, seinem Usprung entfremdete Begriff des Thȳmós konnte dem Bedürfnis nach einem stofflichen Erklärungsprinzip nicht genügen, und so hat Empedokles, indem er im Herzblut den Sitz der Seelentätigkeit erblickte, die Blutseele gewissermaßen zum zweitenmal erfunden. Wenn er dem Glauben an die unsterbliche Seele darum nicht entsagte, so hat er jedenfalls um nichts inkonsequenter gehandelt als die Dichter der homerischen Zeit oder auch als sein unmittelbarer Vorgänger Parmenides[3]. Denn auch dieser hat die Charaktereigenschaften nicht minder als die zeitweiligen Geisteszustände der Menschen auf stoffliche Ursachen zurückgeführt (vgl. S. 152); er hat überdies auch dem entseelten Körper eine partielle Wahrnehmung, nämlich die des Dunkeln, des Kalten und des Stillen beigelegt, ja allem Seienden überhaupt, also auch all den Dingen, die in keinem Stadium ihres Daseins mit einer Psyche verbunden waren, eine Art von Erkenntnis zugeschrieben. Er hat darum aber keineswegs mit dem Seelen- und Unsterblichkeitsglauben überhaupt gebrochen; vielmehr ließ er,

augenscheinlich von Orphikern beeinflußt, die Seelen in den Hades hinabsteigen und aus diesem wieder auf die Oberwelt zurückkehren. Nicht anders der jüngere Pythagoreer Philolaos[1]. Denn gleichwie Parmenides den „Sinn der Menschen“ aus der Zusammensetzung und elementaren „Mischung“ ihrer Körperteile ableitet, so nennt Philolaos die Seele selbst eine „Mischung und Harmonie“ des Körperlichen, was ihn aber nicht abhält, eine substantielle Seele anzunehmen und sie nach der Lehre „alter Gottesgelehrten und Wahrsager“ zur Strafe für ihre Verschuldung in den Körper gebannt zu glauben.

Ziehen wir aus dem Gesagten die Summe. Die Entbehrlichkeit des Glaubens an die unsterbliche Psyche hat Empedokles so wenig als die Vertreter des Volksglaubens oder seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen gehindert, ihn beizubehalten, womit nichts anderes gesagt ist, als daß er gleich all diesen von religiösen nicht minder als von wissenschaftlichen Antrieben bewegt war. Aber widerspricht er nicht sich selbst, indem er für das Schicksal der Seele die Handlungen der Menschen verantwortlich macht, in denen sie ihren jeweiligen Wohnsitz genommen hat, und gleichzeitig die Denk- und Sinnesart dieser Menschen, also die Quelle jener Handlungen, aus der stofflichen Zusammensetzung ihrer Leiber herleitet? Ohne Zweifel. Aber diesen Widerspruch teilt er nicht nur mit den Orphikern überhaupt, denen die Psyche sicherlich nichts anderes und nicht mehr bedeutet hat, als einem Pindar oder Parmenides; man kann den Keim des Widerspruches bis in die homerischen Gedichte zurückverfolgen. Oder was ließe sich demjenigen erwidern, der es als ungereimt bezeichnen wollte, daß in der „Totenschau“ der Odyssee mindestens einzelne Seelen, wie jene des Tityos, des Tantalos, des Sisyphos schwere Strafen für Vergehungen erleiden, die doch nach der die gesamten Gedichte bis in ihre jüngsten Bestandteile herab beherrschenden Vorstellung die unsterblichen Seelen selber nicht verschuldet haben? Auch wimmelt die Religionsgeschichte aller Zeiten von derartigen Unebenheiten. Tut es not, an den Widerstreit von Prädestination und Bestrafung bei vielen Kirchenlehrern zu erinnern, oder an die buddhistische, der orphischen nahe verwandte Doktrin von der strafweisen Wiedergeburt der Verstorbenen, denen gleichzeitig jede substantielle Seele abgesprochen wird? Wie schwierig, wenn nicht unmöglich es war, diesen Widerspruch aus der zentralen Lehre der weitverbreitetsten aller Religionen hinwegzudeuten, dies können uns die mit einem staunenswerten Aufgebot von Scharfsinn und Subtilität darüber gepflogenen Erörterungen in den „Fragen des Königs Milinda“ sattsam

lehren[1]. Charakteristisch für Empedokles ist nur die ungewöhnliche Intensität, mit der die beiden miteinander im Streit liegenden Tendenzen sich einerseits seines wissenschaftlichen Denkens, anderseits seines religiösen Empfindens bemächtigt haben. So erscheint er uns — und dies prägt seinem Gesamtbild einen barocken Zug auf — zugleich als ein von inniger Gläubigkeit erfülltes Glied der orphischen Gemeinde und als eifriger Vorkämpfer der wissenschaftlichen Naturansicht, als ein Nachzügler alter Mystiker und Weihepriester und als ein unmittelbarer Vorläufer der atomistischen Physiker. Dieser Zwiespalt mag der bis zu einem gewissen Punkte mit äußerster Strenge festgehaltenen Einheitlichkeit seines Systems einigen Abbruch tun; für die allseitige Ausstattung, für die innere Fülle seiner reichbesaiteten Natur legt er ein glänzendes Zeugnis ab.

8. Kaum eine Spur dieses Zwiespalts begegnet uns jedoch dort, wo wir ihn am ehesten anzutreffen erwarten, in der eigentlichen Götterlehre des Empedokles. Hier gelang es ihm, die zwei Hälften seines Gedankensystems zu nahezu ungetrübter, einheitlicher Harmonie zu verschmelzen. Der kraft- und bewußtseinsbegabte Stoff ließ für eine außerweltliche, die Welt lenkende, ordnende oder gar schaffende Gottheit freilich keinen Raum übrig. Aber nichts stand dem Glauben an göttliche Wesen innerhalb der Welt im Wege. Solche haben wir ja auch bei den übrigen Hylozoisten angetroffen und als Götter zweiter Ordnung bezeichnet (vgl. S. 47, 61, 133). Wie die vier göttlich gedachten Elemente (vgl. S. 203) zur Zeit ihrer Einigung in dem Sphairos aufgehen und ihr Sonderdasein verlieren, so ereilt dasselbe Los, fast sicherlich in demselben das ursprüngliche All-Eine wiederherstellenden Zeitpunkt, auch die anderen Götter, denen Empedokles die Unsterblichkeit ausdrücklich abspricht, indem er sie nicht ewig-, sondern nur langlebende nennt. Die die Grenzen dieser Lebensdauer bestimmenden Weltperioden waren überdies wohl auch für das Schicksal der Seelendämonen maßgebend. So umschlingt die Götter- und die Seelenlehre unseres Denkers ein gemeinsames Band, indem allen die volle Einheit des Daseins beeinträchtigenden Sonderexistenzen das gleiche Ziel gesetzt ist. Nur über einen jener gleichsam sekundären Götter steht uns eine etwas genauere Kunde zu Gebote. Es ist Apollon, dem Empedokles in denkwürdigen Versen den Besitz menschlicher Gliedmaßen abstreitet und den er ein „heiliges, unsagbares, die Welt mit raschen Gedanken durcheilendes, seelisches Wesen“ (phrēn) nennt[2]. Gleich sehr unstatthaft scheint es uns, diesen Dämon mit dem „Sphairos“

— der Allgottheit oder dem beseelten Universum selbst — zu identifizieren und ihn diesem, der ja alles in sich befaßt, überzuordnen.

Der Vorwurf des Eklektizismus, der um innerlichen Einklang wenig besorgten Aneignung fremden Gedankengutes entbehrt somit ernster Begründung. Einen gewissen Schein verleiht ihm jedoch ein Mangel der empedokleischen Sinnesart, der mit Vorzügen derselben aufs innigste verquickt ist. Sein rastlos tätiger, immer neuen Problemen nachjagender, mit der Natur in engster Fühlung stehender Geist ermangelte der Geduld, die erforderlich ist, um jeden Gedanken völlig zu Ende zu denken, zugleich aber (trotz allen überquellenden Phantasie-Reichtums) der souveränen Unbekümmertheit um die durch die Tatsachen-Erkenntnis gezogenen Schranken, die es z. B. dem Anaxagoras ermöglicht hat, seine fiktive Chemie zu einem ebenso äußerlich haltlosen, als innerlich festgeschlossenen Wissensbau zu gestalten. Diese seine Eigenart erhellt am klarsten aus seinem Verhältnis zu den Lehren der Eleaten. Daß er das Lehrgedicht des Xenophanes gekannt hat, würden wir auch dann nicht bezweifeln, wenn nicht eine gelegentliche polemische Bezugnahme uns hierüber volle Gewißheit verschaffte[1]. Sein in der Lehre vom Sphairos gipfelnder Pantheismus, die mindestens in einem Fall, wie wir soeben sahen, unverhüllt hervortretende Polemik gegen den Anthropomorphismus der Volksreligion mögen durch den Vorgang des Kolophoniers beeinflußt sein. Verse des Parmenides hat Empedokles mehrfach nachgebildet: er zeigt sich mit dessen Dichtwerk innig vertraut. Die zur Physik im weitesten Sinn gehörigen, in den „Worten der Meinung“ enthaltenen Lehren seines Vorgängers haben mit nachhaltiger Kraft auf ihn gewirkt. In geringerem Maße gilt dies von der Metaphysik des Parmenides. Seine aprioristischen Beweisführungen gegen die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens hat er sich freilich in fast wörtlicher Wiedergabe angeeignet. Aber das von uns so genannte zweite Stoffpostulat tritt in der Lehre des Anaxagoras ungleich schärfer und deutlicher hervor, als in jener des Empedokles. Der allgemeinen Versicherung freilich, daß die Grundstoffe dieselben bleiben, begegnen wir auch bei diesem; allein eine genaue Durchführung dieses Prinzips läßt er vermissen. Seine optische Lehre fußt auf der Voraussetzung, daß jedem Grundstoff von Haus aus eine bestimmte Farbenbeschaffenheit eignet; wie aus diesen Grundfarben die unendliche Mannigfaltigkeit verschiedenfarbiger Stoffe hervorgeht, wie es überhaupt möglich ist, daß die vier Grundstoffe „durcheinander laufend ein verändertes Antlitz zeigen“ — darüber hat er uns jedenfalls keinen so klaren, in sich und mit der „qualitativen

Konstanz“ so wohl übereinstimmenden Bescheid gewährt, wie ihn Anaxagoras durch seine zwar den Tatsachen widerstreitende, aber jenes Postulat streng wahrende Stofflehre erteilt hat. Und da es in betreff des letzteren zum mindesten an jedem Beweis dafür gebricht, daß er die Lehrdichtung des Parmenides gekannt oder auch nur in ihren Grundzügen geschätzt hat, so bestärkt uns dieser Sachverhalt in der Überzeugung, daß das zweite nicht weniger als das erste Stoffpostulat sich aus den Theorien der jonischen Physiologen mit innerer Notwendigkeit entwickelt hat und daß beide den Eleaten zwar ihre strengere Formulierung, keineswegs aber ihre Entdeckung verdanken (vgl. S. 143). Somit wären wir denn zu einer, wie ich meine, befriedigenden Beantwortung der Frage geführt worden, von der die zwei letzten Abschnitte dieser Darstellung (vgl. S. 172) ihren Ausgang genommen haben.

Sechstes Kapitel.

Die Geschichtsschreiber.

Nicht auf den Wegen der Naturforschung allein nahte dem Griechenvolk die geistige Befreiung. Die Fortdauer der mythischen Denkart war an eine gewisse Enge des zeitlichen und des räumlichen Horizonts gebunden. Gelegentliche Erweiterungen des letzteren haben uns bereits beschäftigt. Gleichzeitig und nachhaltig wurden die Grenzen beider Gesichtskreise hinausgerückt durch das Emporkommen zweier Schwesterdisziplinen, deren Pflege alsbald in denselben Händen vereinigt war.

Aus Stadtchroniken, aus Priesterlisten, aus Verzeichnissen der Sieger in den nationalen Spielen sind die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung erwachsen. Reisläufer, Freibeuter, Kaufleute und Kolonisten sind die Pioniere der Erdkunde geworden. Die zwei Wissensgebiete hat zuerst in umfassender Weise der starke und selbständige Geist des Hekatäos umspannt[1]. Weite Reisen und noch weiter reichende Erkundungen hatten ihm einen Schatz von Kenntnissen zugeführt, der ihn befähigte, seinen jonischen Landsleuten während ihrer großen Erhebung gegen die persische Fremdherrschaft (502—496) staats-

kluge Ratschläge zu erteilen und als gewandter Unterhändler zu dienen. Den Ertrag seiner Forschung hat er in zwei Werken niedergelegt, von denen wir nur kümmerliche Reste besitzen: in den nach den drei Erdteilen Europa, Asien und Libyen (Afrika) betitelten Büchern seiner „Erdbeschreibung“ und in den vier Büchern der „Genealogien“. Wie eine schmetternde Fanfare in reiner Morgenluft, so tönt uns das vernunftstolze, verstandesklare und verstandeskalte Wort entgegen, das an der Spitze des letzteren, historischen Werkes zu lesen war: „Hekatäos von Milet spricht also. Dies habe ich niedergeschrieben, wie mir jegliches wahr zu sein schien; denn der Hellenen Reden sind mannigfach und wie mich bedünkt lächerlich.“ Wieder stehen wir an der Wiege der Kritik. Wie Xenophanes in die Betrachtung der Gesamtnatur, so hat Hekatäos den kritischen Geist in jene der menschlichen Dinge eingeführt. Warum und wie er dies tat, dies erhellt in nicht unerheblichem Maße schon aus dem Wortlaut jenes kecken Präludiums. Die Widersprüche der geschichtlichen Überlieferungen nötigten ihn, zwischen diesen eine Wahl zu treffen. Ihre Ungereimtheiten, d. i. ihr Widerstreit mit dem, was ihm als glaubhaft und möglich gilt — und hier erkennen wir, daß der Geist rationeller Aufklärung ihn bereits ergriffen hat —, gaben ihm den Mut, an diesen Überlieferungen einschneidende Kritik zu üben. Auch genügt es ihm nicht, eine Tradition anzunehmen, die andere zu verwerfen; er glaubt sich berechtigt, jene Legenden umzubilden, um den wahren Kern aus sagenhafter Umhüllung herauszuschälen. Will er doch die Begebenheiten so darstellen, wie sie ihm wahr zu sein scheinen. Vor ihm stehen nicht Urkunden oder Zeugnisse, die er auf ihr Alter, ihre Herkunft und ihre wechselseitige Abhängigkeit prüfen könnte, denn jung ist in Griechenland die Übung, gleichzeitige Ereignisse in verläßlicher Weise aufzuzeichnen; die Kenntnis der überwiegenden Masse geschichtlichen Stoffes wird durch die Sage und ihre Darsteller, die Dichter, vermittelt, denen sich, etwa seit 600, auch Prosaschriftsteller beigesellen. Nicht nach Tatzeugen, nach Gewährsmännern und nach dem Maße ihrer Vertrauenswürdigkeit vermag er somit zu fragen. Nur innere Kriterien stehen seinem Urteil zu Gebot; er muß auf Kritik verzichten, oder er muß subjektive Kritik treiben. Seine Methode kann keine andere sein als diejenige, die man die halbhistorische oder mit einem dem Mißbrauch ausgesetzten und darum von uns lieber gemiedenen Ausdruck die rationalistische genannt hat.

Des hierbei entscheidenden Umstandes haben wir noch zu gedenken. Der weite Umblick über fremdländische Sagen und Geschichten hat nicht

nur wesentlich dazu beigetragen, der nationalen Überlieferung gegenüber Mißtrauen zu wecken, er hat auch den Weg vorgezeichnet, den bei ihrer Behandlung jeder verfolgen mußte, der sich nicht dazu entschloß, die gesamte mythische Tradition mit verwegenem Radikalismus über Bord zu werfen. Noch kennen wir ein Erlebnis, das dem in allen Landen heimischen Forscher im ägyptischen Theben zuteil ward und das als typisch gelten darf für die Eindrücke, die er und seinesgleichen von der Berührung mit den älteren Kulturnationen gar oft empfangen mußten. Er hatte den thebanischen Priestern, gewiß nicht ohne selbstgefälliges Behagen, seinen Stammbaum vorgelegt, der mit einem göttlichen, nur durch fünfzehn Menschenalter von ihm getrennten Ahnherrn anhob. Da geleiteten ihn die Priester in eine Halle, in der die Standbilder der Hohenpriester von Theben aufgestellt waren. Es gab deren nicht weniger als dreihundertfünfundvierzig! Jede der Statuen, so versicherten seine glattgeschorenen Führer, war bei Lebzeiten ihres Urbildes errichtet worden; die Priesterwürde war erblich, und das hohe Amt war in dieser langen Reihe jedesmal vom Vater auf den Sohn übergegangen; sie alle waren Menschen gewesen, wie wir es sind, kein einziger ein Gott oder auch nur ein Halbgott; vordem zwar hätten, so fügten sie hinzu, Götter auf Erden geweilt; aber dieser ganze lange Zeitraum enthalte urkundlich beglaubigte menschliche Geschichte! Der Eindruck, den diese Mitteilung auf den von ihr zugleich verblüfften und überzeugten Griechen hervorbrachte, ist nicht leicht zu schildern. Es mußte ihm zumute sein, etwa wie wenn die Decke der Halle, in der er stand, sich in jenem Augenblick über seinem Haupt ins Unabsehbare gehoben und den Himmelsraum verengt hätte. Das Bereich der Menschengeschichte dehnte sich ihm ins Ungemessene aus, während das Wirkungsfeld der Überirdischen demgemäß mehr und mehr zusammenschrumpfte. An Begebenheiten, die eine keinem ernsten Zweifel ausgesetzte Kunde in eine vergleichsweise junge Zeit verlegt hatte, wie beispielsweise der Argonautenzug oder der Trojanische Krieg, konnten Götter und Heroen unmöglich Anteil genommen haben. Hier mußte sich alles ungefähr so zugetragen haben, wie es in der Gegenwart geschah; der Maßstab des Möglichen, des Natürlichen und darum Glaubhaften durfte an die Ereignisse eines Zeitalters gelegt werden, das vordem der Tummelplatz übernatürlicher Eingriffe und wunderbarer Ereignisse gewesen war. So ist Hekatäos denn auch in Wahrheit verfahren. Daß Herakles die dem Geryon geraubten Rinder aus dem fabelhaften, angeblich in der Nähe Spaniens gelegenen Erytheia bis nach dem griechischen Mykenä getrieben habe, galt ihm als unglaubwürdig; vielmehr sollte Geryon

der Beherrscher eines Landstriches im Nordwesten von Hellas (im Epirus) gewesen sein, dessen Rinder durch ihre Kraft und Schönheit berühmt waren, und das durch seine ziegelrote Erde den Namen Erytheia (Rotland) zu verdienen schien. Derartige Namensanklänge und die unerschöpfliche Hilfsquelle der Etymologie überhaupt haben in seiner Mythendeutung eine hervorragende Rolle gespielt. Desgleichen wurden die Vorgänge, die sich an den Krieg um Ilion knüpften, nicht anders, als wie wir dies bald bei H e r o d o t ersehen werden, in historisierender Weise umgedeutet. Aber auch ein Fabeltier, wie es der dreiköpfige Höllenhund Kerberos ist, fand vor dem Richterstuhl unseres Sagenkritikers keine Gnade. Er wurde, wir wissen nicht mehr auf Grund welcher Schlüsse, mit einer gewaltigen Schlange identifizert, deren Wohnsitz einst das lakonische Vorgebirge Tänaron gewesen war. Doch genug. Es war uns nur darum zu tun, das erste Eindringen des Geistes der Kritik und des Zweifels auch in den Betrieb der geschichtlichen Studien der Griechen nachzuweisen und die Gestalt zu erklären, welche die Skepsis mit innerer Notwendigkeit auf diesem Gebiete annahm und behauptete; denn auch der größere Nachfolger des milesischen Historikers, zu dem wir uns nunmehr wenden, hat dieselben Bahnen innegehalten.

2. H e r o d o t o s von Halikarnaß (geboren nicht lange vor 480), der Schöpfer des vollendetsten historischen Kunstwerks, das menschliche Herzen entzücken wird, solange solche auf Erden schlagen, war in seiner Weise auch ein Denker[1]. Den Grad seiner Originalität zu bemessen, wird freilich dadurch erschwert, daß es uns an dem erforderlichen Vergleichungsmaterial gebricht. Allein eben darum, weil Herodot nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch manch einen Zeitgenossen vertritt, dessen Schriften nicht auf uns gekommen sind, tut es um so mehr not, bei seinem Werke zu verweilen. Und was könnte uns erfreulicher sein, als aus diesem köstlichen Quell mehr als e i n e n labenden Zug zu tun? Sogleich der Beginn seiner mit wunderbarer Kunst angelegten, die Menschengeschichte und die Erdkunde nicht mehr bloß vereinigenden, sondern verschmelzenden und die Fäden der mannigfachsten Völkergeschichten zu einem einheitlichen Gewebe verschlingenden Darstellung erteilt uns reiche Belehrung. Er fragt nach dem Ursprung jenes alten, das Morgen- und das Abendland spaltenden Zwistes, der in den Perserkriegen, dem Ziel und Gipfel herodoteischer Geschichtserzählung, seinen Höhepunkt erreicht hat. Ehe er sich zu dem ersten asiatischen Herrscher wendet, der Griechen bekriegt und bezwungen hat, zu dem

Lyderkönig Krösus, gedenkt er des Trojanischen Krieges und seiner Ursache, der Entführung der Helena, der er wieder die nach seiner Auffassung damit verwandten Erzählungen von dem Schicksal der Io, der Europa und Medea voranschickt. Aber welch ein eigenartiges, man möchte sagen modernes Gepräge tragen hier diese aus der griechischen Götter- und Heldensage uns so wohlbekannten Gestalten und Ereignisse! Nicht die Eifersucht der Hera ist es, welche Io, die in eine Kuh verwandelte Geliebte des Zeus, in weiten Landen umhertreibt; nicht der Himmelsgott entführt in Stiergestalt Europen; nicht von der zaubergewaltigen Medea, der Enkelin des Sonnengottes, und ihrem Anteil an der Erringung des goldenen Vlieses ist die Rede. Die lichtstrahlenden Heroinen haben farblosen Prinzessinnen Platz gemacht; an die Stelle des obersten Gottes und des göttergleichen Helden Jason sind phönizische Kaufleute, kretische Seeräuber, griechische Freibeuter getreten. Der zweite Frauenraub erscheint als Vergeltung des ersten, der dritte soll die Schuld des zweiten sühnen. Völkerrechtliche Beschwerden werden durch Herolde und Abgesandte erhoben; und nur weil die Übeltäter Buße zu leisten sich weigern, schaffen die Beleidigten sich selber Recht, indem sie Gleiches mit Gleichem vergelten. Wer erkennt hier nicht die halbhistorische Methode, die wir Hekatäos üben sahen, nur in größerem Maßstab angewendet und durch pragmatisierende Verknüpfung der angeblich geschichtlichen Begebenheiten erweitert? Als seine Gewährsmänner nennt Herodot Phöniker und Perser, die den Griechen die Schuld an der Verschärfung des Zwiespalts beimaßen. Haben diese doch — so sagten sie — zum erstenmal den Frauenraub mit schwerem Ernste zu rächen unternommen, eine gewaltige Flotte ausgerüstet und um eines einzigen Weibleins willen Ilion belagert und zerstört. Auch lassen es die Phöniker ihrerseits nicht an dem Bemühen fehlen, ihre Landsleute zu entlasten, indem sie behaupten, Io sei nicht gewaltsam an Bord des Schiffes geschleppt worden, das sie der argivischen Heimat entführte; vielmehr habe sie sich mit dem Schiffsherrn zu tief eingelassen und sei, als sie die Folgen ihres Fehltritts merkte, aus Scheu vor dem Zorn der Eltern freiwillig entwichen.

Was hat diese Geschichtsklitterei und mit ihr den tiefen Fall der großartigen Sagengestalten verschuldet? Sicherlich im letzten Grunde dasselbe Motiv, das wir schon bei Hekatäos wirksam sahen, das vornehmlich der Erweiterung des geschichtlichen Horizonts entstammende Bestreben, die Grenzen des Übernatürlichen weiter und weiter zurückzuschieben, wodurch die von Poesie durchtränkten, hoheitsvollen Gebilde der Sage auf das Niveau des Natürlichen und Glaubhaften und

damit freilich auch des Platten und Niedrigen herabsanken. Herodot selbst ist allerdings einsichtig genug, sich jedes Urteils über die Geschichtlichkeit der von ihm wiedergegebenen Berichte zu enthalten. Allein indem er diese Kombination fremder und darum dem hellenischen Mythos kalt und pietätlos gegenüberstehender Gelehrten oder „Sagenkenner" an so hervorragender Stelle mitteilt, verrät er deutlich genug, daß auch bei ihm die Verstandesbildung dem treuherzigen Glauben eines naiveren Zeitalters erheblichen Eintrag getan hat. Er verrät dies noch deutlicher in seiner eigenen Behandlung der trojanischen Sage. Helena, so meint er, hat während der Belagerung der Stadt nicht in Troja, sondern in Ägypten geweilt. Dahin war Paris durch widrige Winde verschlagen worden, und der edeldenkende König Proteus behielt die Gattin des Menelaos zurück, um sie ihrem schwer verletzten rechtmäßigen Gemahle wieder zu erstatten. Wie dieser Glaube in Ägypten selbst entstehen konnte, wie der Dichter Stesichoros ihm vorgearbeitet und wie Herodot ihn auch durch Verse der Ilias zu stützen versucht hat, dies soll uns hier nicht kümmern. Im höchsten Maße bezeichnend für die neue Denkweise ist aber sein eifriges Bemühen, diese pseudogeschichtliche Version durch innere Gründe als die allein wahre und mögliche zu erhärten. Die Trojaner haben eben nur darum dem langen Kriegselend nicht durch Herausgabe der Helena ein Ende gemacht, weil sie in Troja gar nicht anwesend war. „Denn wahrlich, so hirnverbrannt waren weder Priamos noch die Seinen, daß sie ihr Leben, das Leben ihrer Kinder und das Heil Ilions aufs Spiel setzten, nur damit Helena das Weib des Paris bleibe." Begreiflich wäre die Weigerung allenfalls noch im Beginne des Kampfes gewesen, nicht aber, nachdem bei jedem Zusammenstoß eine so große Zahl von Bürgern und mindestens zwei oder drei Söhne des Priamos gefallen waren; auch bedenke man, daß nicht Paris, sondern Hektor der Thronfolger, der ältere und zugleich tüchtigere Prinz war usw. usw.

Noch ein Beispiel zur Beleuchtung der halbgeschichtlichen Methode. Über den Ursprung des Orakels zu Dodona hatten die dortigen Priesterinnen dem Historiker folgendes erzählt. Eine schwarze Taube sei aus dem ägyptischen Theben dahin geflogen und habe von einem Baum herab mit menschlicher Stimme die Gründung einer Orakelstätte anbefohlen. „Aber" — so wirft Herodot fast polternd ein — „wie sollte es geschehen können, daß eine Taube mit menschlicher Stimme redet?" Und da nun jene Priesterinnen gleichzeitig erzählten, daß eine zweite schwarze Taube nach Libyen geflogen und dort die Stifterin des Ammonorakels geworden sei, so steht der Geschichtsschreiber

nicht an, in jener Legende den Widerhall einer von ihm selbst in Theben vernommenen Nachricht zu erkennen. Danach seien zwei heilige Frauen von Phönikern entführt und als Sklavinnen die eine nach Libyen, die andere nach Griechenland verkauft worden, wo sie jene beiden altberühmten Orakelstätten gegründet haben. Die dreiste Erfindung ägyptischen Hochmuts gilt ihm trotz einer vorübergehenden Anwandlung von Skepsis (die sich in der Frage Luft macht: „woher sie denn hierüber so genauen Bescheid wüßten?") als tatsächliche Wahrheit. Stimmte doch alles so trefflich zusammen! Als Vogel galt den Bewohnern Dodonas die Fremde, weil ihre unverständliche Sprache mehr an Vogelgezwitscher als an menschliche Rede erinnerte. Eine schwarze Taube aber ward die Ägypterin ihrer dunklen Hautfarbe wegen genannt. Nach Verlauf einiger Zeit habe sie die Landessprache erlernt; da hieß es, die Taube spreche nach Menschenart. Endlich habe sie von dem Schicksal ihrer nach Libyen geratenen Schwester Kunde gehabt und diese in Dodona verbreitet. Wir lächeln ob dieses seltsamen Gemenges von kindlicher Einfalt und klügelndem Scharfsinn. Aber unser Ernst kehrt zurück, und auch der durch die unschöne Verunstaltung naiver Volkssagen geweckte Unmut verflüchtigt sich, sobald wir uns der gewichtigen Rolle erinnern, die der historisierende Prozeß im geistigen Fortschritt der Menschheit gespielt hat. Die Poesie des Mythos hatte als Wirklichkeit zu gelten beansprucht; was Wunder, daß die Wirklichkeit es ihrerseits an Übergriffen auf das Feld der Poesie nicht fehlen ließ? Eine reinliche Grenzscheidung der beiden Gebiete war mit den damaligen Forschungsmitteln auch nicht annähernd erreichbar. Ist doch die Schlichtung des alten Besitzstreites selbst heute nicht vollständig gelungen. Neigte der „Vater der Geschichte" dazu, jedes Sagengebilde, das möglicherweise historischen Ursprungs sein konnte, für die Geschichte in Anspruch zu nehmen, so ist es die entgegengesetzte Tendenz, die gegenwärtig das Übergewicht behauptet.

3. Ist die Sagenumdeutung durch die Erweiterung des zeitlichen und räumlichen Umblicks gleichwie durch den Meinungsaustausch mit fremden und darum gleichgültigen Beurteilern heimischer Traditionen gefördert worden, so haben wir noch des mächtigsten der hierbei wirksamen Faktoren zu gedenken: des peinvollen, nach einem Ausgleich ringenden Widerstreites zwischen altem Glauben und neuem Wissen. Der erstarkte Erfahrungsbesitz, die wachsende Naturbeherrschung hatten das Vertrauen in die Stetigkeit des Weltlaufs zusehends befestigt. Da galt es, den gewaltsamen, unheilvollen Bruch mit altgeheiligten Über-

lieferungen nach Tunlichkeit zu meiden. Die historisierende Sagendeutung opfert einen Teil, um den Rest zu retten. Es war eine jener instinktmäßig ergriffenen, vom seichten Unverstand allezeit geschmähten, in Wahrheit des höchsten Preises werten „Halbheiten“, den „Fiktionen“ im Rechtsleben vergleichbar, auf denen einst aller mit Dauer vereinbare Fortschritt beruht hat. Eine andere dieser gesegneten Halbheiten bezog sich auf die Wirksamkeit der Götter selbst. Die tiefe Schlucht — so sagt uns Herodot —, die das Flußbett des Peneios bildet, erklären die Thessaler für ein Werk des Poseidon. „Nicht mit Unrecht“ — so fügt er bedeutsam hinzu —; „denn wer da glaubt, daß Poseidon die Erde erschüttere und durch Erdbeben erzeugte Klüfte Werke dieses Gottes seien, der wird beim Anblick jener Schlucht sie gleichfalls für ein Werk des Poseidon halten. Ist doch dieser Bergspalt, wie mich dünkt, das Erzeugnis eines Erdbebens.“ Soll dies besagen, daß der Halikarnassier übernatürliche Eingriffe durchweg und grundsätzlich verworfen und jeden Gott nur als den Vorstand eines von regelmäßig wirkenden Kräften beherrschten Natur- oder Lebensgebietes betrachtet hat? Ganz und gar nicht. Starke Ansätze einer positiv wissenschaftlichen Denkart kreuzen sich in seinem Geiste vielmehr mit nicht minder starken, der alten religiösen Sinnesweise entsprossenen Antrieben. Über die Veränderungen der Erdoberfläche hat er in einigermaßen systematischer Weise nachgedacht, die Einzelerscheinungen auf allgemeine Ursachen zurückgeführt, und darum vermag er auf diesem Gebiete der Annahme direkter göttlicher Eingriffe zu entraten. Er ist hier bei seinen Vorgängern, einem Anaximander und Xenophanes in die Schule gegangen; nicht minder auch, und diesmal ohne Schaden, bei seinen ägyptischen Lehrmeistern. Im Anschluß an diese weiß er die Entstehung des Nildeltas in durchaus richtiger und rationeller Weise zu erklären, wobei die scharfe Naturbeobachtung nicht minder ins Auge fällt, als das zuversichtliche Schalten mit großen Weltperioden; schätzt er doch den gegenwärtigen Erdbestand auf nicht weniger als 20 000 Jahre. Auch sonst äußert er einen gelegentlichen Zweifel an der unmittelbaren Dazwischenkunft göttlicher Wesen. Die persischen Magier hatten einen heftigen Sturm durch Opfer und Beschwörungen beschwichtigt, eine Version, die Herodot mitteilt, doch nicht ohne die skeptische Bemerkung beizufügen: „oder er hat sich vielleicht auf andere Weise aus freien Stücken gelegt“. Und eben in betreff desselben, der persischen Flotte so verderblichen Sturmwindes will er die Frage nicht entscheiden, ob die von Opfern begleitete Anrufung des Boreas durch die Athener ihn hervorgerufen habe oder nicht. Hier mag es die un-

mittelbare Nachbarschaft gleichartiger, von Griechen und Barbaren geäußerter Ansprüche sein, die seine Zweifel geweckt hat.

Wo ihm hingegen solch ein Korrektiv nicht zur Hand ist und zumal dort, wo ein starker Affekt die nüchterne Erwägung in den Hintergrund drängt, da weiß unser Historiker von wunderbaren Göttererscheinungen, von gottgesandten Träumen (denen er die durch natürliche Ursachen erzeugten gegenüberstellt), von vielbedeutenden Vorzeichen und erstaunlichen Weissagungen nicht genug zu erzählen. Der Unterschied, der in diesem Betrachte zwischen verschiedenen Teilen des Geschichtswerkes obwaltet, ist ein so starker, daß wenig besonnene Kritiker daraus Schlüsse auf die Abfassungszeiten der einzelnen Bücher und auf dazwischenliegende Wandlungen in der Weltanschauung Herodots gezogen haben. Solche Hypothesen, die an sich entbehrlich sind und denen es an jedem sicheren Fundament gebricht, würden jedoch keineswegs ausreichen, um alle Widersprüche aus der Theologie Herodots zu entfernen. Seine Auffassung der göttlichen Dinge ist in ihrem innersten Grund eine schwankende und in mannigfachen Farben schillernde. Die Beflissenheit, mit der er nicht wenige der griechischen Göttergestalten und Kultbräuche auf ägyptische Vorbilder und Einflüsse zurückführt, sein kühner Ausspruch, Homer und Hesiod hätten erst „gestern oder vorgestern (nämlich etwa 400 Jahre vor seiner Zeit) den Griechen ihre Theogonie geschaffen und den Göttern ihre Namen, ihre Ämter und Würden nicht weniger als ihre Gestalten verliehen“, können ihn als einen Gegner nicht nur der menschenartigen Götterauffassung, sondern des Polytheismus überhaupt erscheinen lassen. Zu der ersteren Annahme stimmt der Umstand, daß er die Naturreligion der Perser dem griechischen Anthropomorphismus ausdrücklich gegenüberstellt und nicht ohne innerliche Zustimmung, wie es scheint, von ihnen erzählt, daß sie den großen Naturgewalten, „der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden Opfer darbringen“ und unter Zeus nichts anderes als den „ganzen Himmelskreis“ verstehen. Auch wird sich schwerlich in Abrede stellen lassen, daß er, vielleicht durch Xenophanes und andere Philosophen beeinflußt, Anwandlungen solchen Zweifels wirklich erfahren hat. Allein wie wenig dieselben in seinem Gemüte feste Wurzel schlugen, dies kann uns unter anderem die ängstliche Scheu beweisen, mit der er einmal der einschneidenden Kritik einer griechischen Heldensage sofort die Bitte um Verzeihung der dadurch etwa beleidigten „Götter und Heroen“ in demutsvollen Worten nachfolgen läßt. Auch erklärt er an eben dieser Stelle die Lehre jener Hellenen für die „richtigste“, die einen doppelten

Herakles, einen alten und wahrhaft göttlichen und einen jüngeren, der nur ein Heros oder vergötterter Mensch war, voneinander unterscheiden und diesen gesonderte Heiligtümer widmen. Es ist dies, beiläufig bemerkt, die älteste Anwendung jenes kritischen Kunstgriffes, der später so oft dazu gedient hat, Widersprüche der sagenhaften Überlieferung aus dem Weg zu räumen. Als festen Rückstand jener skeptischen Anwandlungen dürfen wir wohl nur die Überzeugung ansehen, daß es mit der Sicherheit des menschlichen Wissens von den göttlichen Dingen nicht eben weit her sei und daß wir diese durch die Schilderungen der Dichter wie durch einen trübenden Schleier erblicken. „Wenn man anders den Ependichtern vertrauen darf" — dieser bei einem bestimmten Anlaß geäußerte Vorbehalt hat eine weit über ihn hinausreichende Geltung. Und bitterer Ernst ist es ihm mit der Klage, daß „alle Menschen über die göttlichen Dinge gleich viel", das heißt gleich wenig, „wissen".

Auch als einen verkappten Monotheisten werden wir daher Herodot nicht ansehen dürfen, obgleich es begreiflich genug ist, daß er gar manchem als ein solcher gegolten hat. Überrascht es doch, ihn dort, wo er über Fragen der Religion mit selbständigem Urteil handelt, nicht von Apollon oder Athena, nicht von Hermes oder Aphrodite, sondern fast ausschließlich von „dem Gott" und dem „Göttlichen" sprechen zu hören. Allein unser Befremden mindert sich, wenn wir gewahren, daß an all diesen Stellen von allgemeinen Normen des Weltlebens die Rede ist. Homer nennt in solchen Fällen fast unterschiedslos, ja in unmittelbarer Nachbarschaft „die Götter" und „Zeus". So z. B. in jenen herrlichen Versen, die uns die Hinfälligkeit des Menschenloses in unvergleichlicher Weise vor Augen stellen[1]: „Denn nichts Übles erwartet je der Mensch zu erleiden, Wann die Götter ihm Kraft verleih'n und rüstige Glieder. Doch wenn Schmerzliches ihm die seligen Götter verhängen, Trägt er auch dies, da die Not ihn zwingt mit duldendem Mute. Ist doch also der Sinn der erdbewohnenden Menschen, Wie der Tag, den der Vater der Götter und Menschen heraufführt." Überall, wo die Götter einheitlich handeln, wo nicht ihr Sonderstreben, sondern ihr gleichartiges Wollen in Frage steht, da liegt es nahe, sie entweder als die Vollstrecker der Gebote des obersten Gottes oder als die Träger eines ihnen allen innewohnenden gemeinschaftlichen Prinzipes anzusehen. Dies ist die Auffassung Herodots, dem wir darum eine Leugnung der Einzelgötter, so unsicher auch sein Wissen über dieselben ist und so sehr er allem gröberen Anthropomorphismus widerstrebt, beileibe nicht zutrauen dürfen.

Was hier seine Denkweise von der homerischen unterscheidet, ist vornehmlich dreierlei. Langewährendes, ernstes Nachdenken über die Naturordnung und das Menschenschicksal bot im Verein mit der von uns schon so oft betonten erstarkten Einsicht in die Einheitlichkeit des Weltregiments ungleich häufigeren Anlaß, von allgemeinen, dasselbe regelnden Normen zu sprechen. Die geminderte Zuversicht in die tatsächliche Wahrheit der mythischen Erzählungen ließ auch von dem Bilde des obersten Gottes gar manchen menschenartigen Zug abstreifen, der vordem zu seinem Wesen gehört hatte. Endlich ist der Einfluß der Philosophen, die längst in einem unpersönlichen, den Einzelgöttern übergeordneten Prinzip den Urquell alles Daseins gefunden hatten, auch hier zu verspüren. Das weltlenkende, den Willen der Götter selbst nicht weniger als das Menschengeschick beherrschende Wesen besitzt daher zurzeit keinen streng persönlichen oder doch keinen mit individuellen Zügen reich ausgestatteten Charakter und kann darum ohne allzugroße Inkonsequenz abwechselnd „der Gott“ oder „das Göttliche“ heißen. Und nun noch ein Widerspruch, der gewichtigste von allen! Jenes zwischen Persönlichem und Unpersönlichem schwankende Urprinzip erscheint bald als ein fürsorgliches, im innersten Kerne wohlwollendes, bald als ein mißgünstiges, im innersten Kern übelwollendes Wesen; und vergeblich sind alle Versuche, diesen Widerstreit hinwegzudeuten oder auch nur abzuschwächen. Die „Vorsicht des Göttlichen“ hat, „da sie weise ist“, den schwachen und furchtsamen Tieren überreiche, den starken und schädlichen aber nur geringe Fruchtbarkeit verliehen. Insoweit also war es der Gottheit um die Erhaltung und das Wohlergehen der Geschöpfe zu tun. Vielfach fördert sie auch das Tun und das Heil der Menschen durch glückliche Fügungen und Eingebungen. Andererseits liebt sie es jedoch, „alles Prangende“ zu stürzen, „alles Überragende zu verstümmeln“, nicht anders als „wie der Blitz sich auf hohe Bäume und Gebäude entlädt“. „Ganz von Mißgunst und von Störungslust erfüllt“ heißt ihm daher einmal „das Göttliche“ in einer Rede, die er dem weisen Solon in den Mund legt. Und nicht nur für väterliche Fürsorge und für schadenfrohen „Neid“, auch für strenge, menschliche Schuld unerbittlich rächende Gerechtigkeit ist innerhalb der obersten, hier mit der Schicksalsmacht verschmolzenen, Gottheit Raum vorhanden. Diese widerspruchsvollen Elemente waren auch der alten Mythologie nicht völlig fremd (vgl. S. 24 f.). Allein das verschärfte Nachdenken über die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung, die durch jähe Schicksalswechsel und große geschichtliche Umwälzungen bewirkte Verdüsterung des Sinnes und die Vertiefung des sittlichen Bewußtseins haben nicht nur die ver-

schiedenen, einander widerstreitenden Auslegungen des Weltgeschehens intensiv gesteigert; die Dissonanz wird auch dadurch eine grellere, daß die miteinander im Streit liegenden Willensrichtungen sich innerhalb der einen obersten Gottheit zusammenfinden, statt sich an viele einander wechselseitig bekämpfende Einzelwesen zu verteilen.

In betreff der zuletzt genannten gleichsam richterlichen Tätigkeit der Gottheit begegnet uns eine überaus merkwürdige Unterscheidung. Sie erscheint einmal wie ein Teil der, man möchte sagen automatisch wirkenden Naturordnung, ein andermal wie ein planvolles, die Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke kunstreich wählendes, aller menschlichen Absichten spottendes und sie in seinen Dienst zwingendes Walten. Als Dareios Herolde in die griechischen Städte entsandte, um sie zur Unterwerfung aufzufordern, da ward in Athen sowohl als in Sparta der ehrwürdigen Satzung des Völkerrechts durch die Tötung jener Abgesandten Hohn gesprochen. „Was nun den Athenern (als Entgelt für diese Missetat) Unerfreuliches zuteil ward, das weiß“ Herodot, wie er freimütig bekennt, „nicht zu sagen, außer daß ihr Land und ihre Stadt verwüstet wurden. Aber davon“ — so fügt er hinzu — „glaube ich nicht, daß es aus dieser Ursache geschehen sei.“ Auf die Spartaner aber, so erzählt er des weiteren, entlud sich der Groll des halbgöttlichen Ahnherren des dortigen Heroldsgeschlechts (der Talthybiaden). Dieser zürnte seinen Landsleuten ob der Ermordung der persischen Herolde. Jahrelang waren die den Göttern dargebrachten Opfer von unheilvollen Vorzeichen begleitet. Da entschlossen sich zwei der vornehmsten Lakedaemonier, Bulis und Sperthias, die schuldbefleckte Vaterstadt zu entsühnen, indem sie sich nach Susa begaben und sich dem Nachfolger des Dareios als freiwillige Opfer darboten. Obgleich jedoch der Perserkönig ihr Anerbieten zurückwies, so genügte dasselbe doch, um den Zorn des Talthybios zeitweilig zu beschwichtigen. Geraume Zeit nachher aber, in den ersten Jahren des Peloponnesischen Krieges, erwachte jener Zorn von neuem, und die Söhne des Bulis und Sperthias, die als Gesandte nach Asien geschickt waren, wurden von einem Thrakerkönig gefangen genommen, den Athenern ausgeliefert und von diesen getötet. Dieses Begebnis gilt Herodot als einer der deutlichsten Beweise für das unmittelbare Eingreifen der Gottheit. „Denn daß der Groll des Talthybios sich auf Gesandte entlud und nicht früher zur Ruhe kam, als bis er zur Erfüllung gelangt war, dies war nur recht (und natürlich). Das Zusammentreffen aber, daß es nun eben die Söhne jener zwei Männer sein mußten, die sich vormals zum Großkönig begeben hatten —, wer erkennt darin nicht die Hand der Gottheit?“

4. Zwischen Kritik und Unkritik schwankt Herodots Urteil auch dort, wo religiöses Empfinden es nicht beirrt und ablenkt, in auffälliger Weise. Das Altertum hat seine Leichtgläubigkeit verspottet und ihn „Märchenerzähler" gescholten. Uns überrascht kaum weniger ein gelegentlicher Anflug von Hyperkritik. Glaubt er gar oft, wo er zweifeln sollte, so zweifelt er auch nicht selten, wo er glauben sollte. Von den langen Polarnächten war eine nur leicht verdunkelte Kunde zu ihm gedrungen. Statt diese mittels einer auch ihm erreichbaren Anwendung der Variationsmethode (höhere Breiten, längere Winternächte) aus ihrer sagenhaften Hülle zu befreien, zieht er es vor, sie in das Reich der Fabel zu verweisen, indem er mit Emphase ausruft: „daß es Menschen gibt, die sechs Monate schlafen, das lasse ich ganz und gar nicht gelten." Daß das Zinn nicht weniger als der Bernstein den Griechen aus dem Norden Europas zukommt, ist ihm wohlbekannt; aber die Heimat jenes Metalls in einer Inselgruppe (Großbritannien) zu suchen, welche die Hellenen eben um dieses wichtigen Erzeugnisses willen die „Zinninseln" nannten, das will er ihnen nicht gestatten. Habe er doch trotz eifrigen Bemühens keinen Gewährsmann finden können, der die Begrenzung des nördlichen Europa durch das Meer aus Autopsie kannte und zu verbürgen vermochte. Er kennt die Tendenz des menschlichen Geistes, in den Erzeugnissen der Natur ein mehr als billiges Maß von Regelmäßigkeit und Symmetrie zu erwarten, und er verspottet darum nicht mit Unrecht seine Vorgänger, die auf ihren Landkarten Asien und Europa den gleichen Umfang verliehen. Aber nicht weniger muß er „lachen", wenn er sieht, wie eben jene Geographen (es ist vornehmlich Hekatäos gemeint) „die Erde kreisrund" darstellen, „als ob sie mit dem Zirkel gemacht wäre". Man sieht, wie wenig er darauf vorbereitet war, der durch Parmenides verkündeten Lehre von der Kugelgestalt der Erde beizupflichten. Das Wunderlichste hierbei aber ist, daß er jener irreleitenden Tendenz zur Annahme fiktiver Regelmäßigkeiten, die er auch dort wittert, wo seine Vorläufer sich auf der richtigen Fährte befanden, selbst einmal unterliegt, dort nämlich, wo er zwischen dem Lauf des Nils und jenem der Donau als der zwei größten ihm bekannten Ströme ohne weiteres einen gewissen Parallelismus voraussetzt. Über die möglichen Variationsgrenzen innerhalb der organischen Schöpfung mit Sicherheit zu urteilen, war allezeit eine der schwierigsten Aufgaben. Wir werden es Herodot nicht verdenken, daß er das Vorkommen geflügelter Schlangen (in Arabien) nicht von vornherein für unglaubhaft hielt; wohl aber werden wir uns darüber verwundern dürfen, daß ihm die angeblich riesengroßen, goldgrabenden Ameisen der indischen Wüste, die „größer

als Füchse, aber kleiner als Hunde sind", keineswegs als Fabelwesen gelten, gleich den einäugigen „Arimaspen", deren Dasein er mit den nachdrücklichen Worten bestreitet: „auch das glaube ich nicht, daß es Menschen gebe, die nur ein Auge, im übrigen aber die gleiche Beschaffenheit wie andere Menschen haben."

Wir wollen zum Schluß eine Äußerung des Geschichtsschreibers hervorheben, die den am weitesten vorgeschobenen Punkt seines wissenschaftlichen Denkens bezeichnet. Unter den verschiedenen Versuchen, die Nilschwelle zu erklären, behandelt H e r o d o t keinen mit so wegwerfender Geringschätzung wie jenen, der das rätselhafte Phänomen in einer für uns nicht mehr klar erkennbaren Weise an den die Erde rings umfließenden Strom Okeanos anknüpft. Er gilt ihm als eine jener zwei Theorien, die er „kaum einer Erwähnung wert" erachtet, und zwar als „die unverständigere von beiden, wenn sie gleich die wunderbarer klingende ist". Wenn er nun von eben diesem Erklärungsversuche sagt: „Jener aber, der den Okeanos herbeizieht und so die Sache auf das Gebiet des Unergründlichen hinüberspielt, e n t z i e h t s i c h j e d e r W i d e r l e g u n g" —, will er damit etwa die Frage nach der Richtigkeit dieser Lehre für eine unlösbare erklären und sich der Entscheidung enthalten? Sicherlich nicht; denn schlecht würde dazu die im Vorangehenden so unverhohlen ausgesprochene Mißachtung gleichwie der herbe Spott der unmittelbar folgenden Worte stimmen: „denn ich weiß ja gar nichts von einem wirklichen Strome, der Okeanos heißt, sondern ich meine, daß H o m e r oder einer der anderen Dichter den Namen erfunden und in die Dichtung eingeführt hat". Er kann vielmehr gar nichts anderes sagen wollen als dieses: eine Annahme, die sich so gänzlich aus dem Bereich des Tatsächlichen, des Wahrnehmbaren und Sinnfälligen entfernt, daß sie der Widerlegung nicht einmal eine Handhabe bietet, ist eben dadurch gerichtet. Mit anderen Worten: damit eine Hypothese irgendwelcher Beachtung wert, damit sie diskussionsfähig sei, muß sie im letzten Grunde der Bewahrheitung zugänglich sein. Er steht dies eine Mal auf rein positivem, fast möchte man sagen auf positivistischem Boden. Zwischen dem wissenschaftliche Tatsachen ermittelnden F o r s c h e r und dem gefällige Fiktionen schaffenden D i c h t e r gähnt ihm hier eine nicht auszufüllende Kluft. Kein Zweifel, es ist nur ein gelegentlicher Lichtblick, der diesmal H e r o d o t mit den Modernsten der Modernen in eine Reihe stellt. Sein durch die Hitze der Polemik, durch den Wunsch, Vorgänger und Rivalen zu meistern, geschärftes Auge läßt ihn eine grundlegende methodologische Wahrheit — nur ganz oder teilweise verifizierbare Hypothesen sind wissenschaft-

lich berechtigt — sonnenhell erblicken. Hätte er sich die ganze Tragweite dieses Gedankens klargemacht, es hätte ihm sicherlich vor seiner eigenen Kühnheit gebangt. Allein es steht einmal nicht anders. Auch hier gilt Batteux' tiefsinniger Ausspruch, man dürfe „den Alten niemals die Konsequenzen ihrer Prinzipien oder die Prinzipien ihrer Konsequenzen leihen". Am allerwenigsten, so dürfen wir hinzufügen, denjenigen Alten, die inmitten einer gewaltigen Übergangsepoche stehen, wie eben Herodot und Hekatäos, einer Übergangsepoche, von der wir nunmehr Abschied nehmen, freilich um gelegentlich in manchen Einzelausführungen wieder auf sie zurückzugreifen.

Drittes Buch.

Das Zeitalter der Aufklärung.

Ce furent les Grecs qui . . . fondèrent . . . la science rationnelle, dépouillée de mystère et de magie, telle que nous la pratiquons maintenant.
Marcellin Berthelot.

Vielleicht wird die atomistische Hypothese einmal durch eine andere verdrängt; vielleicht, aber nicht wahrscheinlich. Ludwig Boltzmann.

— τὸν μὲν βίον,
ἡ φύσις ἔδωκε, τὸ δὲ καλῶς ζῆν ἡ τέχνη.
Unbekannter dramatischer Dichter.

Erstes Kapitel.

Die Ärzte.

ie hellenische Nation zählt mehr als *einen* Ruhmestitel. Ihr oder doch den genialen Geistern, die sie erzeugt hat, war es vergönnt, die glänzendsten spekulativen Träume zu träumen. Es war ihnen beschieden, in Bild und Wort das Unvergleichliche zu schaffen. Mehr als unvergleichlich aber, geradezu einzig ist eine andere Schöpfung des griechischen Geistes: die positive oder rationelle Wissenschaft. Wenn wir uns weitgehender Naturbeherrschung und des ihr zugrunde liegenden Naturverständnisses berühmen dürfen, wenn wir täglich tiefere Blicke, zwar nicht in das Wesen der Dinge, aber doch in die Folgeverbindungen der Phänomene werfen können, wenn die Geisteswissenschaften, den Spuren der Naturforschung folgend, die gesetzmäßigen Zusammenhänge auch der menschlichen Dinge zu erkennen und auf ursächliche Einsichten — das Überkommene leise, aber sicher umbildend — eine rationelle, dem Verhältnis von Mitteln zu Zwecken entsprechende Lebensordnung zu gründen begonnen haben: so verdanken wir diese höchsten Triumphe den Schöpfern der griechischen Wissenschaft. Die Fäden, die hier Altertum und Neuzeit miteinander verknüpfen, liegen offen zutage und werden auch im Laufe dieser Darstellung mit voller Deutlichkeit hervortreten. Worauf, so fragen wir uns, beruht dieses Vorrecht des griechischen Geistes? Nicht, so dürfen wir mit Zuversicht antworten, auf einer Sondergabe, die nur dem Hellenenvolke gewährt war und allen anderen Nationen versagt blieb. Der wissenschaftliche Sinn gleicht nicht einer Wünschelrute, die in den Händen der Griechen allein es vermocht hat, dem Schacht der Tatsachen das Gold der Erkenntnis zu entlocken. Echt wissenschaftlicher Leistungen mochten sich auch andere Völker mit gutem Grunde rühmen; die Zeitrechnung der Ägypter, die Lautlehre der altindischen Grammatiker, sie haben den Vergleich mit Erzeugnissen des hellenischen Geistes nicht zu scheuen. Indem wir den Vorzug des letzteren zu erklären uns bemühen, kommt uns ein Wort *Herodots* in den Sinn, der Hellas darob glücklich preist, daß es „bei weitem die schönste Mischung der Jahreszeiten zu seinem Teil bekommen" habe. In der Vereinigung und Durchdringung von Gegensätzen liegt auch hier das Geheimnis hochragenden Erfolges. Ein überquellender Reichtum an konstruktiver Phantasie und neben ihm der Geist des allezeit wachen, nüchtern prüfenden, vor keiner Vermessenheit zurückschreckenden Zweifels; der mächtigste Drang nach Verallgemeinerung, gepaart mit der schärfsten, jede Besonderheit der Er-

scheinungen erspähenden und wahrenden Beobachtung; eine Religion, die den Gemütsbedürfnissen volles Genüge tat und doch das freie Walten des ihre Schöpfungen bedrohenden und zersetzenden Verstandes nicht in Fesseln schlug; dazu eine Fülle verschiedenartiger, miteinander wetteifernder geistiger Zentren; eine stete, jeden Stillstand ausschließende Reibung der Kräfte; und schließlich eine Staats- und Gesellschaftsordnung, straff genug, um „die irre schwankend kindischen Verlangen" der Gedankenlosen ausreichend zu zügeln, locker genug, um das kühne Emporstreben überlegener Geister nicht ernstlich zu gefährden—: in diesem Verein von Gaben und Verhältnissen darf man die Quelle des Vorrangs erblicken, den die hellenische Geistesart auch auf dem Felde wissenschaftlicher Forschung errungen und behauptet hat. An dem Punkte der Entwicklung, zu dem wir nunmehr gelangt sind, ist es vor allem das kritische Vermögen, das, an sich in mächtigem Aufschwung begriffen, immer weiterer Verstärkung bedürftig war. Wir haben zwei Ströme kennen gelernt, die dem Geist der Kritik die reichste Nahrung zuführten: die metaphysisch-dialektischen Erörterungen, wie sie von den Eleaten gepflegt wurden, und die halbhistorische Sagenkritik, wie Herodot und Hekatäos sie geübt haben. Ein dritter Zufluß ist aus den Schulen der Ärzte hervorgegangen. Seine Aufgabe war es, aus der Naturbetrachtung und -erkenntnis das Element von Willkür auszuscheiden, mit dem ihre Anfänge bald in größerem, bald in geringerem Maße, aber so gut als ausnahmslos und mit innerer Notwendigkeit behaftet waren. Die gekräftigte Beobachtung und das durch sie geschaffene Gegengewicht gegen voreilige Verallgemeinerungen, die auf demselben Boden selbstsicherer Sinneswahrnehmung fußende Zurückweisung haltloser Fiktionen, mochten diese nun Ausgeburten ausschweifender Phantasie oder Erzeugnisse aprioristischer Spekulation sein, dies sind die vornehmsten Früchte, die wir aus dem Betrieb der Heilkunde werden erwachsen sehen. Doch ehe wir dieser und ihrer Einwirkung auf die gesamte Denkweise des Zeitalters unsere Blicke zuwenden, wollen wir die Träger und Vertreter dieses Kenntniszweiges gleichwie seine Wurzeln ins Auge fassen.

„Ein Heilkundiger, traun, wiegt auf viel andere Männer"[1] — diesen Preis des ärztlichen Standes, der ihn an der Schwelle der griechischen Literatur begrüßt, die Nachwelt durfte ihn nicht verleugnen. Aus rohem Aberglauben und aus kaum minder roher, die Tatsachen vielfach mißdeutender Erfahrung entsprossen, bildet die Heilkunst der Naturvölker ein wüstes Gemenge von Zauberbräuchen und von teils sinnlosen, teils wirklicher, wenn auch unzergliederter Beobachtung entsprungenen

Übungen. Der „Medizinmann“ der Wilden ist zur größeren Hälfte ein Beschwörer, zur kleineren ein Bewahrer alter, auf wahrer oder scheinbarer Empirie beruhender Zunftgeheimnisse. Die Heilkunde des indoeuropäischen Urvolks war schwerlich über diese Stufe hinausgeschritten. Noch besitzen wir ein Denkmal derselben in einem Segensspruch, dessen germanische und dessen indische Fassung so genau übereinstimmen, daß an ursprünglicher Identität nicht wohl zu zweifeln ist. Auch von dem ältesten Betrieb der Medizin in Indien ist uns ein anmutiges Bild erhalten in dem „Lied eines Arztes“, der mit seinem schmucken, aus Feigenholz gefertigten Arzneikasten wohlgemut durch das Land zieht, den Kranken volle Genesung, sich selbst aber, der „Roß, Rind und Rock“ benötigt, reichen Gewinn wünscht. Seine „Kräuter werfen alles um, was an dem Leib Gebreste ist“ und „das Siechtum flieht vor ihnen wie vor des Häschers Griff“ Allein er nennt sich selbst nicht nur „Krankheitsverscheucher“, sondern auch „Dämonentöter“[2]. Ward doch die Krankheit in Indien wie einst allerwärts teils als eine gottgesandte Strafe, teils als das Werk feindlicher Dämonen, teils endlich als Folge menschlicher Verwünschungen und Zauberkünste angesehen. Den Zorn der beleidigten Gottheit soll Opfer und Gebet beschwichtigen, der Plagegeist wird durch freundlichen Zuspruch begütigt oder durch Beschwörungen gebannt; ebenso wird die feindliche Nachstellung durch Gegenzauber abgewehrt und womöglich auf den Zauberer zurückgeworfen. Neben den Beschwörungsformeln, den Amuletten und symbolischen Handlungen tun Heilkräuter und Salben ihre Dienste, wobei ein und dasselbe Heilmittel gar oft gegen die verschiedensten Leiden verwendet wird. Dies alles gilt von der indischen Heilkunst, wie sie uns insbesondere im Atharva-Veda vor Augen liegt, nicht minder als von jener aller Naturvölker, gleichwie von der Volksmedizin des Mittelalters und auch der neueren und neuesten Zeiten. Der Spielraum des phantastischen Elements ist hierbei ein um so größerer, als ja auch die Wahl der Heilmittel ebensosehr, wenn nicht in größerem Maße, wie durch spezifische Erfahrung durch das Walten der Ideenassoziation bestimmt wird. Galt doch der „Augentrost“ darum als Arznei gegen Augenkrankheiten, weil ein schwarzer Fleck in seiner Blumenkrone an die Pupille erinnert, während die rote Farbe des „Blutsteins“ ihn geeignet erscheinen ließ, den Blutfluß zu stillen. Vor dem Weißwerden der Haare sollte (ägyptischem Glauben gemäß) das Blut schwarzer Tiere schützen und die Gelbsucht wird, wie dereinst in Indien, in Hellas und Italien, so noch heute in Steiermark in gelbe Vögel gebannt[1]. Am freiesten von Aberglauben jeder Art mußte ihrer Natur

nach die Chirurgie, die kleine wie die große, bleiben, die bei den Nationen des Altertums, ja selbst in der Zeit, von der uns nur prähistorische Funde berichten, nicht minder als bei den Wilden der Gegenwart bereits eine erstaunlich hohe Ausbildung erreicht hat und selbst vor so kühnen Eingriffen nicht zurückscheut, wie die Trepanation oder der Kaiserschnitt es sind[2].

Wenden wir uns zu den ältesten Zeugnissen griechischer Kultur, so überrascht es uns nicht wenig, daß der Iliade jede Erwähnung der Besprechung fremd ist. Geschosse werden aus dem Leib der verletzten Helden gezogen, das Blut der Wunden wird gestillt, diese werden mit Salben bestrichen, die Erschöpften mit Wein und Mischtränken gelabt, aber von irgendwelchen abergläubischen Bräuchen oder Sprüchen ist mit keinem Wort die Rede[3]. Diese Tatsache, die schon den alten Homererklärern zu denken gab, stimmt zu manchen anderen, ein Frührot der Aufklärung bezeichnenden Züge (vgl. S. 27—29) aufs beste. Daß diese Aufklärung auf die Adelskreise beschränkt blieb, dies lehrt uns die jüngere Literatur, von Hesiod angefangen, in der Besprechungen, Amulette, heilbringende Träume usw. eine so gewichtige Rolle spielen. Ja, schon die Odyssee, welche die Anfänge städtischen Lebens schildert und deren Held mehr das Ideal verschlagener Kaufleute und waghalsiger Seefahrer als jenes adeliger Recken ist, kennt wenigstens an einer Stelle, in der Episode von der Eberjagd auf dem Parnaß, die Besprechung oder Epōdē als ein Hilfsmittel der Wundbehandlung. In dem jüngeren epischen Gedicht tauchen auch zum erstenmal berufsmäßige Vertreter der Heilkunst auf, die gleich jenem Arzt des Rig-Veda im Land umherziehen und ebenso wie der Zimmermann, der Sänger oder der Wahrsager als „Volksarbeiter“ in das Haus gerufen werden, um den ihres Beistands Bedürftigen diesen gegen Entgelt zu gewähren.

2. Der Stand der Ärzte hat frühzeitig in Hellas hohes Ansehen errungen. Auf der lieblichen Insel Kos und auf der benachbarten Halbinsel von Knidos im südlichen Teil der kleinasiatischen Westküste, zu Kroton in Unteritalien und im fernen afrikanischen Kyrene, wo das um seiner Heilwirkungen willen hochgeschätzte Doldengewächs Silphion gedieh und ein königliches Regal bildete, — hier befanden sich die ältesten und berühmtesten Pflanzstätten der Arzneikunst. Um die Dienste hervorragender Ärzte bewarben sich, einander überbietend, Städte und Fürsten. So um jene des Krotoniaten Demokedes, der ein Jahr lang von der Stadt Athen, das nächste vom Gemeinwesen der

Ägineten, das dritte von Polykrates in Sold genommen wurde. Rasch stiegen seine Jahreshonorare zu einer Höhe, von der die uns gemeldeten Beträge: 8200, 10 000 und 16 400 Drachmen oder Franken angesichts der seither ungemein verminderten Kaufkraft des Geldes nur eine unzulängliche Vorstellung geben. Nach dem Sturz des Beherrschers von Samos gelangte er als Gefangener nach Susa, wo er uns bald als „Tischgenosse" und vertrauter Ratgeber des Königs Dareios (521—485) begegnet. Hatte er doch diesen und seine Gemahlin Atossa so trefflich behandelt, daß die bis dahin hochgeschätzten ägyptischen Leibärzte darob in Ungnade fielen und selbst für ihr Leben fürchten mußten. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts finden wir den kyprischen Arzt Onasilos und seine Brüder, die während einer Belagerung der Stadt Edalion durch die Perser feldärztliche Dienste geleistet hatten, hochgeehrt und mit reichem Krongut wahrhaft fürstlich ausgestattet[1]. Der beträchtlichen Geltung der Ärzte entsprachen die sittlichen Anforderungen, die an sie gestellt wurden. An Charlatanen und schwindelhaften Ignoranten konnte es freilich in einer Zunft nicht fehlen, deren Mitgliedern so reicher Lohn und so hohe Ehren winkten. Allein diese Parasiten am edlen Baum der Heilkunst wurden von dem hochentwickelten Standesbewußtsein der ihrer Mehrzahl nach ehrenhaften und tüchtigen Ärzte mit starker Hand niedergehalten, wenn auch nicht ausgerottet.

Hier tritt uns ein nicht nur durch sein Alter ehrwürdiges Dokument entgegen: der Eid der Ärzte[2]. Es ist dies ein kulturhistorisches Denkmal vom höchsten Range, gleich aufschlußreich für die innere Verfassung der Gilde und für den moralischen Maßstab, der an das Gehaben der Ärzte gelegt ward. Der Übergang von kastenhaft geschlossenem Betrieb zu freier Ausübung der Kunst liegt uns in ihm vor Augen. Der Lehrling verspricht, seinen Meister den Eltern gleich zu ehren, ihm in allen Nöten beizustehen und dessen Nachkommen, falls sie den gleichn Beruf wählen, unentgeltlichen Unterricht zu erteilen, sonst aber niemandem mit Ausnahme der eigenen Söhne und der durch Vertrag und Eid sich bindenden Jünger. Den Kranken, so schwört er, werde er „nach Wissen und Vermögen" beistehen, jeder übeln und verbrecherischen Anwendung der Kunstmittel sich aber aufs strengste enthalten. Gift werde er auch denen nicht darreichen, die ihn darum bitten, desgleichen den Frauen kein Abortivmittel verabfolgen, endlich die (vom griechischen Volksgemüt aufs äußerste verabscheute) Kastration selbst dort nicht vollziehen, wo Heilzwecke sie zu erfordern scheinen. Schließlich gelobt er, sich jedes, zumal des erotischen Mißbrauchs seiner Stellung Freien wie Sklaven beiderlei Geschlechtes gegenüber zu ent-

halten und über alle Heimlichkeiten, von denen er in der Ausübung seines Berufes oder auch außerhalb desselben Kunde erhält, ein unverbrüchliches Stillschweigen zu bewahren. Mit diesem Gelöbnis schließt unter wiederholter feierlicher Anrufung der Götter das denkwürdige Aktenstück, das um so bedeutungsvoller ist, da es in Ermanglung jeder staatlichen Beaufsichtigung die einzige öffentliche Richtschnur für den Betrieb der Arzneikunst gebildet hat. Zu seiner Ergänzung dienen zahlreiche Stellen der medizinischen Schriften jener Epoche, die den Dünkel der Unwissenheit nicht minder als den Schwindel der Marktschreier mit scharfen Hieben geißeln[1]. Die Ärzte, die „nicht der Sache, sondern nur dem Namen nach“ solche sind, werden mit den „stummen Personen“ oder den Statisten des Dramas verglichen. Der Kühnheit, die dem Wissen entspringt, wird die Keckheit, die eine Ausgeburt der Unkunde ist, gegenübergestellt. Das Feilschen um das Honorar wird verpönt, die Zuziehung anderer Ärzte im Falle der eigenen Ratlosigkeit dringendst empfohlen. Wir vernehmen das schöne Wort: „Wo es nicht an Menschenliebe fehlt, da wird es auch an der Berufsliebe nicht fehlen“. Wenn verschiedene Wege der Behandlung offen stehen, soll der mindest auffällige oder sensationelle gewählt werden; nur Sache der „Betrüger“ sei es, das Auge des Patienten durch kunstreiche, aber entbehrliche oder unnütze Veranstaltungen zu blenden. Mißbilligt wird das Streben, sich durch Vorträge vor dem Publikum, zumal durch solche, die mit Dichterzitaten reich gespickt sind, ein höheres Ansehen zu geben. Verlacht werden die Ärzte, die alle, auch die kleinsten Übertretungen ihrer Vorschriften mit unfehlbarer Sicherheit zu erkennen wähnen. Endlich fehlt es nicht an eingehenden Vorschriften, die das persönliche Auftreten des Arztes regeln, ihm die skrupulöseste Reinlichkeit vorschreiben und eine von allem Luxus entfernte Eleganz gebieten, bis auf das Detail herab, daß er sich der Wohlgerüche, nicht aber in unmäßiger Weise bedienen solle.

3. Wir sind unvermerkt in den Kreis der Schriften geraten, die den Namen des „Vaters der Medizin“ an der Stirn tragen. Hippokrates, „der Große“, wie ihn bereits Aristoteles nennt[2], geboren auf der Insel Kos (460), hat dem ganzen Altertum als der Typus des vollendeten Arztes und ärztlichen Schriftstellers gegolten. Sein Ruhm hat jenen aller seiner Berufsgenossen weitaus überstrahlt. So ist es gekommen, daß eine gewaltige Schriftensammlung unter seinem Namen umlief, obgleich nichts gewisser sein kann, als daß sie sich aus Erzeugnissen verschiedener Autoren, ja einander befehdender Schulen zu-

sammensetzt. Dies hat schon das Altertum gewußt, wenngleich die Sonderungsversuche der antiken Gelehrten kaum ergebnisreicher gewesen sind als jene moderner und modernster Kritiker. Die Behandlung dieses Problems, eines der schwierigsten, welche die Literaturgeschichte kennt, ist nicht dieses Ortes. So dunkel wie die Namen der Autoren bleiben uns in den meisten Fällen auch die Abfassungszeiten der Bücher. Es genügt uns, der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß kein Bestandteil der sogenannten hippokratischen Sammlung, von verschwindend geringfügigen Ausnahmen abgesehen, jünger ist als die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts[1]. Diese Schriften können uns daher als vollwichtige Zeugnisse für die geistige Bewegung des Zeitalters gelten, das uns beschäftigt. Eben das besondere Thema unserer Darstellung liefert für die Richtigkeit dieser Annahmen einen Beleg, der keine Widerrede gestattet. Von Philosophen werden in dieser weitschichtigen Büchermasse nur zwei genannt: Melissos (vgl. S. 137) und Empedokles. Andere Denker, deren Einfluß in dem einen oder anderen Buch erkennbar ist, sind Xenophanes, Parmenides, Heraklit, Alkmeon, Anaxagoras und der unsern Lesern noch unbekannte Diogenes von Apollonia. Keine Spur, selbst nicht die schwächste, führt in diesem Betracht über die oben angegebene Zeitgrenze hinaus. Und wie erstaunlich wäre es doch, wenn in einer Epoche des raschesten geistigen Aufschwungs und des wunderbar beschleunigten Ideenumlaufs Zustimmung und Widerspruch der ärztlichen Autoren sich ausschließlich an Systeme geheftet hätte, die entweder schon veraltet oder doch im Veralten begriffen waren. Auch können ein paar verspätete Nachzügler, wenn es deren in Wahrheit gegeben hat, die Sicherheit unserer die medizinisch-philosophischen Wechselwirkungen betreffenden Schlüsse nicht erschüttern.

Denn derartige Wechselbeziehungen haben bestanden, wenn man sie auch oft am unrechten Ort und selten in genügender Tiefe gesucht hat. Nicht äußerliche Übereinstimmungen, wie die Vierzahl der nach hippokratischer Ansicht für Krankheit und Gesundheit maßgebenden Körpersäfte (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) und ihr Parallelismus mit den vier Grundstoffen des Empedokles, nicht sprachliche Anklänge, die keineswegs immer auf Entlehnung beruhen müssen und selbst dann keine Entlehnung der Lehren zu beweisen brauchen, kommen hier ernstlich in Betracht. Das wirklich Bedeutsame ist der Geist und die Methode der Forschung. Wieder müssen wir unsere Blicke nach rückwärts wenden. Es gab zweifelsohne eine Zeit, in der der Wissensschatz des griechischen etwa gleich dem des ägyptischen

Praktikers wenig anderes umschloß als Zauberformeln und Rezepte. Die Emanzipation von uranfänglichem Aberglauben, die sich in einigen Volkskreisen erstaunlich früh, in anderen verhältnismäßig spät und niemals vollständig vollzogen hat, führte zur Ausmerzung der superstitiösen Bestandteile der Therapie. Niemals vollständig, sagen wir; denn jene Volksmedizin, in der Besprechungen und Amulette die vornehmste Rolle spielten, ist nie gänzlich erloschen. Nur darin offenbart sich ein Unterschied der Zeiten, daß der alternde Aberglaube seine Blößen mehr und mehr mit glitzerndem Flitterstaat bedeckt und daß er es geliebt hat, mit fremdländischen Autoritäten zu prunken, wie thrakische Ärzte, getische und hyperboreische Wundertäter (Zalmoxis und Abaris) und persische Magier es waren, bis schließlich der seine Ufer überfließende Strom der chaldäischen und ägyptischen Aberweisheit all diesen Zauberkram aufnahm und in seinem erweiterten Bette mit sich forttrug. Auch hat neben der weltlichen oder laienhaften Heilkunst die priesterliche oder hieratische stets ihren Platz behauptet. Des Tempelschlafs und der heilbringenden Träume, deren Stätten zumeist die Asklepiosheiligtümer gewesen sind, wollen wir nur im Vorübergehen gedenken. Diese von der nationalen Religion geheiligten Praktiken des Aberglaubens sind gleichfalls gar bald dem Spott der Aufgeklärten verfallen (man denke an eine bekannte Szene im „Plutos" des Aristophanes), während sie in breiten Volksschichten unverminderte Geltung behielten, gelegentlich von einem aberwitzigen „Gebildeten", wie es der Rhetor Aristides in der römischen Kaiserzeit war, hoch gefeiert wurden und sogar das Heidentum überdauert haben. Ihre wenig geschwächte Anziehungskraft haben jene Heilstätten gewiß zum Teil der Mitverwertung auch rationeller Behandlungsmethoden, nicht minder ihrer gesundheitsfördernden Lage und Umgebung verdankt. So hat der namhafteste dieser priesterlichen Kurorte, Epidauros, nicht weit vom Meer und doch im Hügelland inmitten herrlicher Nadelwälder gelegen, gegen den rauhen Nordwind durch einen Höhenzug geschützt und mit dem köstlichsten Quellwasser versehen, allen Anforderungen eines modernen Sanatoriums entsprochen[1]. Auch dem Ergötzungs- und Erheiterungsbedürfnisse des Badepublikums trugen eine Rennbahn und ein Theater Rechnung, dessen stattliche Überreste wir noch bewundern. Daß die weltliche Medizin aus den priesterlichen Aufzeichnungen über Verlauf und Heilung der Krankheiten beträchtlichen Nutzen zog, dies hat das Altertum behauptet. Uns fällt es schwer, daran zu glauben. Wir bestzen seit kurzem eine lange Reihe derartiger, eben zu Epidauros aufgefundener Berichte; allein sie sind alles eher als ein Hilfsmittel des

ärztlichen Studiums. Mit besserem Recht könnten sie einen Platz in „Tausend und einer Nacht“ beanspruchen. Ein zerbrochener Becher, der ohne menschliches Zutun wieder ganz wird, ein Haupt, welches vom Rumpfe getrennt ward, und das die untergeordneten Dämonen, die es abgeschlagen haben, nicht wieder aufzusetzen vermögen, bis Asklepios in Person herbeieilt, um das Wunder zu vollführen — dies sind einige Proben der Histörchen, deren Kenntnis wir jenen Inschriftsteinen verdanken. Die bei Heilungen in Wahrheit wirksamen Faktoren diätetischer oder therapeutischer Art sind bei diesen priesterlichen ganz wie bei anderen Wunderkuren von ihren Urhebern teils übersehen, teils absichtlich in den Schatten gestellt und eher versteckt als der Nachwelt überliefert worden. Die laienhafte Heilkunst schritt vorwärts, weil der Stoff der Beobachtung sich stetig mehrte, weil den Nachfahren das reiche Erbe säkularer Erfahrungen zugute kam, und weil dieselbe Fähigkeit scharfen Schauens und getreuer Wiedergabe des Geschauten, mit der die Dichter und die plastischen Künstler der hellenischen Nation in so ausnehmendem Maße gesegnet waren, auch ihren Ärzten nicht versagt blieb. All diese Mehrung und Sichtung des Rohstoffs hatte aber zu dem Aufbau einer wissenschaftlichen Medizin höchstens einen Grundstein geliefert; die Aufrichtung solch eines Lehrgebäudes stand noch immer in weiter Ferne. Sollte diese dereinst gelingen, so bedurfte es zunächst anderer Vorarbeiten, anderer mächtiger Antriebe, und eben diese hat der Drang nach Verallgemeinerung geliefert, der in den Philosophenschulen Griechenlands mehr als anderswo erwachsen und erstarkt war.

An den philosophischen Arzt Alkmeon und seine fundamentalen Entdeckungen brauchen wir unsere Leser kaum zu erinnern. Die Gestaltenfülle, die sich in der Persönlichkeit des einen Empedokles zusammendrängt, ließ auch den Heilkünstler nicht vermissen. Andere Figuren, in denen hinter dem Philosophen der Arzt hervorlugt, sind (wie uns ein Fund der jüngsten Zeit gelehrt hat) Philolaos, Hippon und der oben genannte Diogenes von Apollonia[1]. Weit belangreicher jedoch als jede solche Personalunion war die Realunion der beiden Gebiete. Diese anzustreben, veranlaßte eine dem damaligen Bildungsstand mählich entkeimende Überzeugung, die sich also formulieren läßt: Der Mensch, der ein Teil des Naturganzen ist, ist nicht ohne dieses zu verstehen. Hier teilten sich die Wege. Auf der einen Seite der vermessene Versuch, eine Gesamtansicht vom Weltgeschehen im Fluge zu gewinnen, ein Versuch,. der sich nur auf die übereilten Verallgemeinerungen und die von Phantastik nicht freien Be-

hauptungen der Naturphilosophen stützen konnte. Diesen Standpunkt nimmt eine Anzahl der angeblich hippokratischen Schriften ein. Gemein ist dieser Schriftengruppe die eklektische Benutzung der naturphilosophischen Systeme, der Mehrzahl zum mindesten auch die Anknüpfung an die medizinischen Lehren der knidischen Schule, wobei es sich zurzeit noch nicht mit voller Sicherheit ermitteln läßt, ob diese Anknüpfung eine mehr zufällige oder schon durch die Eigenart jener Schuldoktrinen begründete ist. Wir unterscheiden demgemäß zwei große Gruppen der medizinischen Schriften: die von jenem Gesichtspunkt beherrschten und die ihm widerstrebenden Stücke. Wir stellen die Bestandteile der ersteren voran, nicht weil wir mit Sicherheit behaupten können, daß jedes derselben älter ist als jedes Stück der zweiten Gruppe; wohl aber stehen die beiden Grundrichtungen und ihre Haupterzeugnisse in diesem Verhältnis. Die Naturphilosophie gewinnt Einfluß auf die Arzneikunde und beginnt sie umzubilden; es erfolgt ein Rückschlag gegen diesen Einfluß und ein Versuch der Rückkehr zu der alten — von jenen Ausgeburten der Einbildungskraft noch unberührten — Medizin. Die Darstellung dieses Kampfes und seines Ausgangs ist es, die uns im folgenden beschäftigen soll, wobei wir uns — dem Plane dieses Werkes gemäß — damit begnügen müssen, die für die Lehren und Methoden der beiden Richtungen bezeichnendsten Punkte hervorzuheben.

4. Der Verfasser des aus vier Büchern bestehenden Werkes „Von der Diät“ (vielleicht Herodikos von Selymbria) stellt eine prinzipielle Erörterung an seine Spitze[1]. „Ich behaupte,“ so ruft er sofort am Schlusse seines Vorwortes aus, „daß, wer über die menschliche Diät richtig schreiben will, vor allem andern die Natur des Menschen kennen und erkennen muß. Kennen muß er die Bestandteile, aus denen sie ursprünglich zusammengesetzt ist; erkennen muß er, von welchem ihrer Teile sie bewältigt wird. Denn wenn er die ursprüngliche Zusammensetzung nicht kennt, so ist er unvermögend, das, was durch sie bewirkt wird, zu kennen; und erkennt er nicht das, was im Körper die Vorherrschaft gewinnt, so ist er nicht imstande, dem Menschen das ihm Zuträgliche zuzuführen.“ Als ein weiteres Erfordernis wird die Kenntnis der Beschaffenheit aller Speisen und Getränke, ferner die Einsicht in den durchgreifenden Gegensatz bezeichnet, der zwischen Arbeit und Ernährung statthat. „Denn die Arbeitsleistungen zielen dahin, das Vorhandene aufzuzehren, die Speisen und Getränke, die (also geschaffene) Leere wieder auszufüllen.“ Das richtige Verhältnis zwischen Arbeit und Ernährung im Hinblick auf die Konstitution des Einzelnen, auf die

Verschiedenheiten der Lebensalter, der Jahreszeiten, der Himmelsstriche usw. ist die Grundlage der Gesundheit, Diese ließe sich vor jeder Störung bewahren, wenn nicht ein Faktor, nämlich die individuelle Konstitution, sich vor der Erkrankung der Kenntnis des Arztes entzöge. Er wendet sich hierauf zu den Grundstoffen des Tier- und des Menschenleibes; dieser seien zwei — und hier glauben wir bei dem sonst überwiegend im Banne heraklitischer Lehren stehenden Autor den Einfluß des Parmenides wahrzunehmen —, nämlich Feuer und Wasser. In jenem erblickt er das universale Prinzip der Bewegung, in diesem das universale Prinzip der Ernährung. „Wenn das Feuer an die äußerste Grenze des Wassers gelangt ist" — so heißt es im unverkennbaren Hinblick auf die Bewegung der Himmelskörper — „dann gebricht es ihm an Nahrung; so macht es denn kehrt und wendet sich wieder den Quellen seiner Ernährung zu; wenn das Wasser an die äußerste Grenze des Feuers gelangt ist, so gebricht es ihm an Bewegung, es bleibt dort stehen und wird . . . von dem einfallenden Feuer als dessen Nahrung verzehrt." Die Fortdauer des Alls in seinem gegenwärtigen Bestande beruht darauf, daß keines der beiden Elemente die Oberhand gewinnt. Das innere Band zwischen jener physiologischen und dieser stofflichen Grundlehre ist die — vielleicht von Alkmeon erborgte — Idee des Gleichgewichts, dort zwischen Arbeitsleistung und Ernährung, hier zwischen den kosmischen Trägern dieser Funktionen.

Wir halten inne. Es ist genug gesagt, damit der einsichtige Leser der Eigenart des Werkes, seiner Stärke und Schwäche wenigstens annähernd gewahr werde. Ein großer Gedanke, dessen Tragweite von seinem Urheber freilich überschätzt wird, tritt uns entgegen: der unversehrte Bestand des organischen Haushalts beruht auf dem Gleichgewicht seiner Einnahmen und Ausgaben[1]. Wir haben umfängliche wörtliche Anführungen nicht gescheut, um dem Verdacht zu entgehen, als würden wir dem alten und altertümlichen Autor, wenn auch unabsichtlich, einen modernen Gedanken leihen. Die große Verallgemeinerung wird uns begreiflicher, wenn wir uns erinnern, daß Ähnliches, nur nicht in gleich umfassender Weite, von anderen und wahrscheinlich älteren medizinischen Schriftstellern geäußert worden ist. Euryphon, das Haupt der knidischen Schule, der ältere Zeitgenosse des Hippokrates, hat in dem „Überschuß" der Nahrung die Ursachen der Krankheiten vermutet. Ein anderer Knidier (?), Herodikos mit Namen, war dem Standpunkt unseres Diätetikers noch nähergekommen, indem er behauptete: „Die Menschen erkranken dann, wenn sie bei mangelnder Bewegung (reich-

liche) Nahrung einnehmen"[1]. Immerhin bleibt unserem Verfasser das Verdienst, eine fundamentale Wahrheit zuerst in ihrer vollen Allgemeinheit ausgesprochen zu haben, während ihn der Vorwurf, in einer Bedingung der Gesundheit ihre alleinige Ursache erblickt zu haben, nicht stärker trifft als seine minder weitsichtigen Vorgänger. Neue bedeutsame Wahrheiten zu finden und sich zugleich der Schranken ihrer Geltung bewußt zu sein, den Trieb der Verallgemeinerung in hervorragender Weise zu betätigen und ihn gleichzeitig in gebührendem Maße zu zügeln, dies verlangen heißt von einem Pfadfinder in der Frühzeit der Wissenschaft Unbilliges fordern. Ernstlicher, wird der Wert jener Leistung durch das an sich so rühmenswerte, aber mit den unzulänglichen Mitteln nicht nur des damaligen Wissens aussichtlose Streben beeinträchtigt, physiologische Erkenntnisse auf eine kosmologische Grundlage zu stellen. Die rein spekulative Stofflehre und die erstaunlich primitive, geradezu anthropomorphische Gestirnlehre, die hier zur Verwendung kommen, mußten schon an sich schweren Schaden stiften. Und der zweifellos großartige, aber die Bahn der Forschung auch vorgeschrittener Epochen häufiger verdunkelnde als erhellende Gedanke, der Mensch sei ein „Abbild des Alls", ein Mikrokosmos neben dem Makrokosmos, konnte vollends nur zu phantastischen, an die Schelling-Okensche Naturphilosophie erinnernden Vergleichen führen, so zu jenem des „Bauches" als der allgemeinen „Vorratskammer, die allen gibt und von allen empfängt", mit dem „Meere". Allein nicht nur an diesen objektiven Schranken zerschellt das hochstrebende Beginnen unseres Diätetikers. Ihm selbst eignet weit mehr Fülle als Klarheit des Geistes. Er ist wie berauscht von der Rätselweisheit Heraklits. Das Verlangen, die Lehren seines Meisters durch immer neue, den verschiedensten Lebensgebieten entnommene Beispiele zu beleuchten, stört in empfindlichster Weise den ruhigen Gang und die sachgemäße Ordnung seiner Darstellung. Auch von dem durch das Vorbild des Ephesiers und seiner paradoxen Ausdrucksweise wenigstens scheinbar gewährleisteten Recht, sich selbst zu widersprechen, macht er umfassenden Gebrauch. Einmal spricht er ganz in der Weise und mit den Worten Heraklits von steter, rastloser „Umwandlung" des Stoffes; ein anderes Mal führt er alles „Entstehen und Vergehen" genau so, wie dies bei Anaxagoras und Empedokles geschieht, auf „Verbindung und Trennung" zurück und entschuldigt den Gebrauch jener Ausdrücke als Anbequemung an die populäre Denk- und Sprechweise[2]. Auch sonst verdankt er dem Empedokles gar vieles, was er mit seinen heraklitischen Überzeugungen kaum äußerlich aus-

zugleichen imstande ist. So hält denn der eingangs verkündete große Grundsatz in der Einzelausführung keineswegs das, was er verheißen hat. Er bleibt allerdings der leitende Gesichtspunkt für eine große Zahl diätetischer Vorschriften, insbesondere soweit sich diese auf Fragen der Ernährung und der, mit vielem lehrreichen Detail behandelten, gymnastischen Übungen beziehen. Allein die bis zur Ermüdung wiederholten eitlen Versuche, die Verschiedenheiten leiblicher und auch seelischer Zustände aus dem Verhältnis der zwei fiktiven Grundstoffe abzuleiten, schädigt auch diesen, den wichtigsten Teil des Unternehmens, in dem übrigens gewiß gar viele tatsächliche Erfahrungen und auch mindestens ein originelles Experiment (künstlich herbeigeführtes Erbrechen, um eine Anzahl gleichzeitig aufgenommener Speisen auf den Grad ihrer Verdaulichkeit zu prüfen) ihre Verwertung finden.

Und vollends das Schlußbuch! „Ein wohlgestalteter Frauenleib, der in einen Fischschwanz endigt“ — so möchte man ihm gegenüber mit Horaz ausrufen. Das Buch handelt „Über Träume“. Es beginnt mit der uns schon von Herodot her (vgl. S. 218) geläufigen Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Traumgesichten. Die Auslegung der ersteren wird den Traumdeutern überlassen, welche — und dies wird leider ohne Ironie gesagt — hierüber „ein exaktes Wissen“ besitzen[1]. Die natürlichen Ursachen entspringenden Träume aber sollen Rückschlüsse auf die Leibesbeschaffenheit gestatten, der sie entstammen. Hier läßt man es sich gern gefallen, daß z. B. aus gewissen Träumen auf Überfüllung geschlossen und dieser demgemäß durch Purgiermittel begegnet wird. Allein die Grenzen, innerhalb deren die Untersuchung zwar keine reiche Ausbeute verspricht, sich aber doch von Aberwitz fernhält, werden bald vergessen. Es währt nicht lange, und unser Autor treibt mit vollen Segeln auf der Flut der kindlichen und durch altkluge (im Stile Artemidors gehaltene) Begründungen kindisch gewordenen Superstition dahin, um zu Zielen zu gelangen, zu denen wir ihm zu folgen nicht begehren.

Nicht minder widerspruchsvolle und darum nicht minder anziehende Züge eignen dem Charakterkopf, der uns aus dem Büchlein „Von den Muskeln“ entgegenblickt[2]. Diese Schrift weist auf Vorhergegangenes zurück und kündigt eine Fortsetzung an; sie ist, kurz gesagt, ein kleiner Abschnitt eines vielumfassenden Werkes „Über die Arzneiwissenschaft“. Hier gibt sich der Autor als einen Praktiker von reicher Erfahrung zu erkennen, der nicht wenig gesehen hat und scharf zu beobachten versteht, freilich nur so lange, als nicht vorgefaßte Meinungen ihn unbefangen zu sehen und zu beobachten verhindern. Er ist der erste,

der da weiß, daß das sogenannte Rückenmark nichts weniger als ein eigentliches Knochenmark ist, daß es Häute besitzt, und daß es mit dem Gehirn zusammenhängt; er steht somit der Erkenntnis seiner wahren Natur und Bedeutung mindestens ungleich näher als seine Vorgänger. Er hat Selbstmörder gesehen, die sich den Hals abschneiden wollten und welche, da das Messer bis in die Luftröhre eindrang, der Sprache beraubt wurden; diese ward ihnen durch Zusammenfügung der Wundränder wiedergegeben; er zieht hieraus den richtigen Schluß, daß die durch die Wunde entweichende Luft es war, die ihnen das Sprechen unmöglich machte, und er verwertet diese Wahrnehmung zur Bestätigung der richtigen Theorie von der Bildung der Sprachlaute. Er läßt es nicht bei bloßen Beobachtungen oder bei solch einem durch eine Läsion und ihre wundärztliche Behandlung zufällig herbeigeführten Versuch bewenden; er unternimmt es auch, wenngleich in kleinem Maßstabe, ganz eigentliche Experimente zu veranstalten. Er weiß, daß das aus dem Körper gezogene Blut gerinnt, allein er hat dasselbe auch geschüttelt und gerüttelt und dadurch die Bildung von Blutkuchen verhindert. Um die verschiedenartige Beschaffenheit der Gewebe zu erkennen, unterzieht er dieselben dem Prozeß des Kochens, unterscheidet Gewebe, die sich leichter, und solche, die sich schwerer kochen lassen, und leitet daraus auf ihre Zusammensetzung bezügliche Folgerungen ab. Und dennoch: neben diesen zutreffenden Beobachtungen, methodischen Versuchen und sachgemäßen Schlüssen, welch eine Fülle von kaum glaublichen Fehlbeobachtungen und Willkürbehauptungen! Der Glaube an die Bedeutung der alle Vorgänge des Natur- und des Menschenlebens regelnden Siebenzahl hat ihn für die Evidenz der Tatsachen geradezu blind gemacht. So behauptet er kühnlich, kein Achtmonatkind sei jemals am Leben geblieben! Neben der normalen Dauer der Reife, neun Monate und zehn Tage (= 280 oder 40×7 Tage), gewähre nur die Frist von sieben Monaten die Aussicht auf Erhaltung. Hingegen will er siebentägige Embryonen gesehen haben, an denen bereits alle Körperteile deutlich erkennbar waren. Nicht minder gilt es ihm als ausgemacht, daß die Enthaltung von Speise und Trank nicht länger als sieben Tage dauern könne, ohne den Tod herbeizuführen, sei es innerhalb dieser Frist, sei es (so fügt er naiv genug hinzu) zu einem späteren Zeitpunkt. Auch jene, die sich nach Ablauf der sieben Tage von dieser — im Altertum nicht eben seltenen — Art des Selbstmords abzustehen bewegen ließen, seien gleichwohl unrettbar geblieben; denn der Leib habe sich unfähig erwiesen, die ihm dargebotene Nahrung aufzunehmen.

Nicht nur dem berückenden Zauber der Zahl war die Denkstrenge

unseres Arztes nicht gewachsen. Auch anderen Lockrufen der Einbildungskraft wußte er nicht standzuhalten. Aber freilich, welche andere als phantastische Antworten hätten die Fragen gestattet, denen nicht nur die Hilfsmittel seines Zeitalters, sondern nicht minder jene der Gegenwart jede auch nur annähernd sichere Lösung versagen. Ja, mehr als das. Die von ihm ins Auge gefaßten Lösungsversuche sind von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen, die Fragestellung selbst ist durch die moderne Wissenschaft endgültig verurteilt. Nichts Geringeres beschäftigt nämlich unseren Autor als das Rätsel der organischen Schöpfung. Allein jede Ahnung der Entwicklungslehre ist ihm fremd. Nicht danach forscht er somit, wonach selbst die kühnsten unserer Zeitgenossen bisher vergebens geforscht haben, wie etwa die einfachsten Organismen auf Erden entstanden sein mögen, sondern den Menschen, den Gipfel der irdischen Lebewelt will er ohne jede Vermittlung aus den Stoffen hervorgehen lassen. Und aus welchen Stoffen! Aus dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trockenen, dem Fetten und Leimartigen sollen durch Fäulnis und Erstarrung, durch Verdichtung und Verdünnung, durch Verschmelzung und Kochung die einzelnen Gewebe und die aus ihnen zusammengesetzten Gebilde entsprungen sein. Auch wird nur ausnahmsweise durch ein „So-scheint-es-mir“ ein Element des Zweifels und der Zurückhaltung in die sonst durchaus dogmatisch und apodiktisch gefärbte Darstellung eingeführt. „Also ist die Lunge entstanden“, „also hat sich die Leber gebildet“, „die Milz ward wie folgt geformt“, „die Gelenke setzen sich in dieser Art zusammen“, „also sind die Zähne erwachsen“ — so beginnt in ermüdender Eintönigkeit ein Abschnitt nach dem andern. Der Inhalt derselben kann unseren Lesern gleichgültig sein; nur die Denkstufe, der diese vorzeitigen Versuche, in die tiefsten Geheimnisse des Naturlebens einzudringen, entsprechen, darf ihr Interesse in Anspruch nehmen. Hier tut eine bedeutsame Unterscheidung not. Wir müssen, so schwer uns dies auch fallen mag, den Unmut überwinden, mit dem uns die Vermessenheit des Unternehmens zunächst allein erfüllt, um in der abenteuerlichen Umhüllung den in ihr geborgenen gesunden Kern zu erkennen. Es taucht hier ein Gedanke auf, den auch die Wissenschaft unserer Tage nicht verleugnen wird. Die Heilkunst — so sagen auch wir — ist auf die Kenntnis der Krankheitsvorgänge, diese auf die Erkenntnis des gesunden Lebens zu begründen; das Wissen von den leiblichen Verrichtungen setzt die Einsicht in die sie bedingenden Organe voraus; diese selbst ist nicht ohne das Verständnis ihrer Elementarbestandteile gleichwie der in ihnen und auf sie wirkenden

Stoffe und Kräfte zu gewinnen; und endlich, um mit Aristoteles zu sprechen: „wer da die Dinge vom Anfang her erwachsen sähe, der würde sie so am schönsten erschauen“[1]. Mit anderen Worten: die Therapie ist auf Pathologie, diese auf Physiologie und Anatomie, die beiden letzteren auf Histologie, Chemie und Physik aufzubauen; die Deszendenzlehre zeigt uns den Weg, der von den niedrigsten oder einfachsten Organismen zu den höchsten oder kompliziertesten hinaufführt; und als letztes lockendes Ziel winkt endlich der noch nicht gewonnene Einblick in das Hervorgehen des Organischen aus dem Unorganischen überhaupt. In dem uns vorliegenden Versuche fehlen alle Zwischenstufen, oder sie sind doch nur in dämmerhafter Andeutung vorhanden, das Ende der langen Reihe wird so gut als unvermittelt an den Anfang geknüpft. Diese Verwegenheit aber, die das Werk unseres Autors in so ausnehmendem Maße kennzeichnet, sie wird uns verständlich, wenn wir dasselbe als ein Erzeugnis jenes Kindersinnes betrachten, der, von ungemessenen Hoffnungen gespornt und noch durch keinen Mißerfolg ernüchtert, die höchsten Ziele der Erkenntnis so nahe wähnt, als gälte es bloß danach zu greifen. Der Verfasser des Buches „Von den Muskeln“ ist eben ein Jünger der Naturphilosophie, und nicht nur der Geist seiner Forschung, auch zahlreiche Einzelheiten seiner Lehre lassen uns in ihm einen Mann erkennen, der von Heraklit, von Empedokles und Anaxagoras gelernt und in einem Zeitpunkt geschrieben hat, in dem die eklektische Verschmelzung dieser Doktrinen bereits ihren Anfang genommen hat. Beruft er sich doch im Eingange seiner Schrift auf „gemeinsame Lehren“ von Vorgängern, zu denen er sein Teil beigesteuert hat, und glaubt er „über die himmlischen Dinge“ soviel vorausschicken zu müssen, als erforderlich ist, um zu zeigen, „was der Mensch und die anderen Tiere sind, wie sie geworden und entstanden sind, was die Seele, was Gesundheit und Krankheit, was das Üble und das Gute im Menschen ist und woher ihm der Tod zukommt“. Als das Urprinzip bezeichnet er „das Warme, das unsterblich ist, alles erkennt, sieht und hört und alles Gegenwärtige und Künftige weiß“. Der größte Teil davon sei anläßlich jener „Erschütterung“ des Alls (die ihm wie dem Anaxagoras und Empedokles als der Ausgangspunkt des kosmischen Geschehens gilt) in den obersten Himmelsraum entwichen; er sei eben das, was die Alten „Äther“ genannt haben[2]. Auch der „Umschwung“ des Kosmos erscheint ihm als eine Folge jener Erschütterung. In weitere Einzelheiten seiner Grundlehre einzugehen, haben wir keinen Anlaß.

Auch die zum größten Teil nur mehr in arabischer und

lateinischer Übertragung erhaltene Schrift „Von der Siebenzahl“, die wir als eine Fortsetzung des (beiläufig bemerkt gar wenig zutreffend betitelten) Buches „Von den Muskeln“ betrachten, soll uns nicht lange verweilen[1]. Die volkstümliche Vorstellung von der überragenden Bedeutung jener Zahl gelangt hier zu üppigster Entfaltung und treibt die wunderlichsen Blüten. Wieder vernehmen wir, daß „der Embryo nach sieben Tagen Gestalt gewinnt und sich als menschlichen Wesens erweist“. Wieder werden uns wie in den Büchern „Von der Diät“ „die sieben Vokale“ vorgeführt, d. h. die sieben Vokalzeichen der griechischen Sprache, unter denen sich ē und ō befinden, während das gelängte a, i und ü zufällig einer Sonderbezeichnung ermangeln! Von der Herrschaft der Siebenzahl in der Abgrenzung der Lebensalter hatte schon kein geringerer als Solon gehandelt. Aber auch das Weltganze, die Winde, die Jahreszeiten, die menschliche Seele, der Menschenleib, die Verrichtungen des Kopfes — alles und jedes soll das Gepräge der Siebenzahl tragen. Ein zweiter dieses Schriftchen beherrschender Gedanke ist der uns gleichfalls von dem Werke „Über die Diät“ her bekannte Vergleich der Einzelwesen mit dem Weltganzen, die Analogie des Mikrokosmos und des Makrokosmos. Hören wir darüber unsern Autor selbst: „Die Tiere und Pflanzen auf der Erde haben eine Wesensbeschaffenheit, welche derjenigen des Alls gleicht. So müssen denn auch deren Teile, da das Ganze übereinstimmt, gleiche Zusammensetzung wie die Teile der Welt aufweisen . . . Die Erde ist fest und unbeweglich, sie gleicht in ihren steinigen, kernhaften Bestandteilen den Knochen . . . Was diese umgibt, ähnelt dem Fleische des Menschen, es ist auflösbar . . . Das Wasser in den Flüssen gleicht dem Blut, das in den Adern rinnt“ usw. usw. Beide Gedanken fließen zusammen in dem nahezu an Aberwitz streifenden (neuerdings sehr mit Unrecht für einen Beweis besonderer Altertümlichkeit ausgegebenen) Vergleich der Erde mit dem menschlichen Körper, der mit gleicher Willkür sieben Teile des Leibes und sieben Teile der Erde allein heraushebt und einander gegenüberstellt. Der Peloponnes wird als „der Wohnsitz hochgesinnter Männer“ mit dem „Kopf und Gesicht“, Jonien wird mit dem Zwerchfell, Ägypten und das ägyptische Meer mit dem Bauch in Parallele gestellt und was dergleichen mehr ist. Diese und ähnliche Ausschreitungen einer ungezügelten Phantasie, die vielleicht nur in der Alchymie der Araber mit ihren sieben Metallen, sieben Steinen, sieben flüchtigen Körpern, sieben natürlichen und sieben künstlichen Salzen, sieben Alaun-Arten, sieben chemischen Hauptoperationen usw. ihresgleichen finden, waren danach angetan, einen Rückschlag zu erzeugen[2]. Der

Rückschlag ist erfolgt und sein Eintritt bezeichnet das Morgenrot der echten griechischen und abendländischen Wissenschaft.

5. Ohne Wagemut und ohne Wagelust keine Wissenschaft oder doch keine Naturerkenntnis. Die Eroberung eines neuen Wissensgebietes gleicht in vielen Stücken der Besitznahme eines unbebauten Landes. Mächtig vordringende, vor keinem Hindernis zurückschreckende Verallgemeinerungen verbinden gleich ebenso vielen Straßenzügen eine Unzahl einzelner und bis dahin vereinzelter Punkte. Wie mit gewaltigen Bogen überwölben kühne Analogieschlüsse manch einen gähnenden Abgrund. Der Hypothesenbau endlich führt Wohnstätten auf, die mindestens ein vorläufiges Obdach gewähren, bis stattlichere, mit tieferen Grundmauern versehene, aus festerem Material errichtete Bauten an ihre Stelle treten. Allein wehe der Ansiedlung, wenn die Hand ihrer Begründer mehr von blindem Eifer als von kluger Berechnung geleitet war. Die vom Verkehr verlassenen Straßen liegen verödet, die kunstreichen Bauwerke verfallen, die Heimstätten bleiben menschenleer. Solch ein Schicksal drohte den Geisteserzeugnissen jener Epoche. Auf die Lehrjahre des bloßen Tatsachen-Erwerbes waren die Wanderjahre der unstet schweifenden Spekulation gefolgt. Diese hatten lange genug gewährt; sie mußten, falls die Wissenschaft stetig und gleichsam seßhaft werden sollte, statt zu einem eiteln, sich allezeit im Kreise drehenden Geistesspiel zu entarten, den Meisterjahren ruhiger und methodischer Verarbeitung des Wissensstoffes weichen. Es bleibt der ewige Ruhm einer medizinischen, der koischen Schule, daß sie auf dem Gebiete der Heilkunst diesen Umschwung eingeleitet und dadurch auf das gesamte Gedankenleben der Menschheit den heilsamsten Einfluß geübt hat. „Hie Fiktion, hie Realität", so lautete der Schlachtruf im Kampfe gegen die Auswüchse und gegen die Mängel der Naturphilosophie, der hier zuerst entbrannt ist. Und wo — so darf man füglich fragen — sollte er sonst entbrennen? Der ernste und edle Beruf des Arztes, der ihn täglich und stündlich der Natur ins Antlitz schauen läßt, bei dessen Ausübung theoretische Irrtümer die verhängnisvollsten praktischen Wirkungen erzeugen, ist zu allen Zeiten eine Pflegestätte des echtesten und unbestechlichsten Wahrheitssinnes gewesen. Die besten Ärzte müssen die besten Beobachter sein. Wer aber scharf sieht, deutlich hört, überhaupt kräftige, durch stete Übung geschärfte und verfeinerte Sinne besitzt, der kann nur in seltenen Ausnahmsfällen ein Träumer oder ein Schwärmer sein. Die Grenzlinie, welche die Wirklichkeit von den Gebilden der Einbildungs-

kraft scheidet, ist für ihn gleichsam vertieft und zu einer unüberschreitbaren Kluft erweitert. Der Krieg gegen Übergriffe der Phantasie auf das Gebiet der Erkenntnis wird ihn stets auf seinem Platze finden. Auch in unserem Jahrhundert ist die Befreiung von der Willkürherrschaft der Naturphilosophie vom Lager der Ärzte ausgegangen. Die bittersten Äußerungen über jene Verirrung und ihre unheilvollen Wirkungen fließen noch heute aus dem Munde von Männern, die einst zu den Füßen Johannes Müllers, des großen Physiologen und Anatomen, gesessen haben. Man wende nicht ein, daß zwischen der Naturphilosophie eines Schelling oder Oken und jener eines Heraklit oder Empedokles nur eine zufällige, äußere Namensgleichheit bestehe. Wichtiger ist es, daran zu erinnern, daß der Mangel an Denkstrenge, der einen gemeinsamen Charakterzug dieser modernen und jener antiken Richtung bildet, auf dieser frühen Entwicklungsstufe ungleich verzeihlicher war als auf jener späten. Was hier als Ausartung und Rückbildung, als greisenhafte Schwäche erscheint, war dort ein Begleitphänomen des aus der Kindheit mythischen Vorstellungslebens sich allmählich losringenden wissenschaftlichen Geistes. Gleichviel: hier und dort galt es, die Schatten zu verscheuchen, die das einemal ein kaum entzündetes, das anderemal ein schon längst in voller Kraft strahlendes Licht zu verdunkeln drohten.

Der Verfasser der Schrift „Von der alten Medizin" ist es, der den Kampf auf der ganzen Linie eröffnet[1]. Erfüllt von der Höhe und Würde seiner Kunst, durchdrungen von ihrer unermeßlichen Bedeutung für Heil und Gedeihen der Menschen, will er nicht gleichgültig bleiben gegenüber einem Gebaren, das die Geltung der Heilkunst herabzudrücken, den Unterschied zwischen guten und schlechten Ärzten zu verwischen und, was das Wichtigste ist, den Bau der Wissenschaft selbst zu unterhöhlen geeignet ist. Nicht gegen Einzelergebnisse der gegnerischen Forschung macht er Front; er faßt das Übel an seiner Wurzel. Die Methode der „neumodischen" Heilwissenschaft selbst wird von ihm rückhalt- und rücksichtslos verurteilt. Nicht auf eine „Hypothese" dürfe man die Arzneikunst gründen. Freilich sei dies bequem genug. Man mache sich die Sache gar leicht, indem man „eine Grundursache für Krankheiten und für den Tod, und zwar für alle Menschen dieselbe annimmt, und als solche einen oder zwei Faktoren hinstellt, sei es nun das Warme oder das Kalte, das Feuchte oder das Trockene oder was einem sonst beliebt . . . Die Heilkunst aber" — die keine Scheinkunst sei und es überdies mit Sinnfälligem zu tun habe — „besitzt von alters her alles, ein Prinzip und einen gebahnten Weg,

auf dem im Laufe langer Zeit gar Vieles und Herrliches entdeckt worden ist und auf dem auch das übrige entdeckt werden wird, wenn Männer von zulänglicher Begabung, mit der Kenntnis der bisherigen Entdeckungen ausgerüstet, diese zu ihrem Ausgangspunkte wählen und von da aus weiter forschen. Wer aber dies alles verwirft und verschmäht und auf einem anderen Wege und in anderen Formen zu forschen unternimmt und etwas entdeckt zu haben behauptet, der ist getäuscht und täuscht sich immer wieder; denn letzteres ist unmöglich." Zunächst mag man hier freilich nur die Stimme eines am Althergebrachten zähe hangenden, allen eingreifenden Neuerungen abholden Mannes zu vernehmen glauben. Allein dieses Urteil wäre kein gerechtes. Unser Autor weiß seine ausschließliche Bevorzugung der alten empirischen (wir sagen nicht: induktiven) Methode sachgemäß zu begründen. Zunächst weist er auf ihre Verdienste hin und setzt diese in das hellste Licht, indem er den begrifflichen Umfang der Heilkunst über das im gewöhnlichen Sprachgebrauch enthaltene Maß hinaus erheblich erweitert. Nicht nur die Diätetik im vollen Sinne des Wortes gilt ihm als ein Bestandteil der Medizin; auch der Übergang von der rohen, dem Menschen, wie er treffend bemerkt, ursprünglich mit den Tieren gemeinsamen Nahrung zu der verfeinerten Kost der Kulturvölker wird herbeigezogen. So selbstverständlich uns die Sache nunmehr scheine, so sei doch auch dies „eine große Erfindung, die im Laufe langer Jahrhunderte ausgebildet und vervollkommnet ward mit dem Aufgebot eines nicht geringen Maßes von Scharfsinn und Erfindungsgabe". Die Erfahrungen, die man in der Vorzeit über die Unzuträglichkeit jener primitiven Ernährungsweise gewonnen hat, seien von völlig gleicher Art wie jene, die den Arzt dazu vermocht haben, den Patienten statt der den Gesunden frommenden Diät vielmehr die heilsame Krankenkost vorzuschreiben. Nicht zu verwundern aber sei es, daß der Teil der Heilkunst, dessen jedermann bis zu einem gewissen Punkte kundig sei, von jenem anderen getrennt ward, der berufsmäßige Vertreter besitzt. In Wahrheit sei jedoch die Kunst eine einheitliche, das Verfahren sei in beiden Fällen genau dasselbe gewesen. Hier und dort habe es gegolten, Speisen, welche der menschliche Körper nicht bewältigen konnte, so zu mischen, zu mildern und zu verdünnen, daß in dem einen Fall der gesunde, im anderen der kranke Organismus ihrer Herr zu werden und sie zu seinem Vorteil zu verwenden vermochte. Er wendet sich hierauf den in diätetischen Dingen hervortretenden, durch eine reiche Fülle von Beispielen beleuchteten individuellen Unterschieden zu, die teils auf Verschiedenheiten der ursprünglichen Anlage, teils auf

solchen der Gewöhnung beruhen, und denen nicht irgendein allgemeines Prinzip, sondern nur die fortgesetzte, sorgfältigste Beobachtung volle Rechnung tragen könne. Die hieraus entspringende Notwendigkeit streng individualisierenden Behandlung mache es freilich unmöglich, jedesmal das Richtige mit haarscharfer Genauigkeit zu treffen. Eine andere und nicht minder ergiebige Fehlerquelle erblickt er in der Tatsache, daß es Schädlichkeiten von geradezu entgegengesetzter Art gibt. Gelte es doch vor einem Zuviel ganz ebenso wie vor einem Zuwenig, vor allzu kräftiger und allzu schwächlicher Beschaffenheit der Nahrungsmittel gleichmäßig auf der Hut zu sein. In diesem Zusammenhange tritt uns auch der Begriff einer „e x a k t e n" (d. h. einer q u a n t i t a t i v e Bestimmungen zulassenden) Wissenschaft zum erstenmal entgegen, freilich nur als ein Ideal, auf dessen Erreichung im Gebiet der Diätetik und Medizin ein für allemal Verzicht zu leisten ist. „Man muß nach einem Maß zielen; ein M a ß aber, ein G e w i c h t oder eine Z a h l, die dir als Richtschnur dienen kann, wirst du nicht finden, keine andere als die körperliche Empfindung." Und eben weil dies nur ein annähernd genauer, kein streng exakter Maßstab ist, seien kleine Abweichungen von der Mittellinie des Richtigen nach rechts oder links geradezu unvermeidlich. Vollstes Lob gebühre dem Arzt, der sich nur geringe Fehler zuschulden kommen läßt. Die Mehrzahl freilich gleiche jenen Steuermännern, die bei ruhiger See und heiterem Himmel ungestraft zahlreiche Irrtümer begehen, deren Ungeschick aber ein heftiger Sturm in verhängnisvoller Weise an den Tag bringt.

Von einschneidender Bedeutung ist der alsbald gegen die neue Medizin erhobene Einwand, ihre Voraussetzungen und Vorschriften entsprächen nicht der in Wirklichkeit vorhandenen V i e l s e i t i g k e i t der Dinge. Die neuartige Lehre — und damit soll wohl ebensosehr die Doktrin des A l k m e o n wie jene der Bücher „Von der Diät" getroffen werden — gebiete, „das Kalte gegen das Warme, das Warme gegen das Kalte, das Feuchte gegen das Trockene, das Trockene gegen das Feuchte zu Hilfe zu rufen", und so jedesmal, „wenn einer dieser Faktoren eine Schädigung bewirkt hat, diese durch die Einwirkung seines Gegenteils aufzuheben. . . . Nun haben aber jene Ärzte, soviel ich weiß, noch kein an und für sich Warmes, Kaltes, Trockenes oder Feuchtes entdeckt (oder erfunden), das mit keiner anderen Eigenschaft behaftet wäre. Vielmehr sind, wie ich meine, für sie nur dieselben Speisen und Getränke vorhanden, deren wir anderen alle uns bedienen. Unmöglich können sie somit dem Kranken ‚ein Warmes' einzunehmen verordnen. Denn sogleich wird dieser fragen: Welch ein Warmes? Worauf sie denn

notwendig entweder zu leerem Gerede greifen oder zu einem der bekannten Dinge ihre Zuflucht nehmen müssen." Hierbei aber mache es den gewaltigsten Unterschied, ob das Warme zugleich ein Zusammenziehendes, ein Erschlaffendes . . . oder mit welchen anderen von den zahlreichen, in der Natur vorkommenden Qualitäten es sonst verknüpft ist — ein Unterschied der Wirkung, der sich nicht nur am Menschen, sondern auch an Holz, an Leder und gar vielen anderen Gegenständen fühlbar mache, die bei weitem nicht so empfindlich sind als der menschliche Körper.

Die wichtigste Stelle unseres Buches ist aber wohl diejenige, in der der grundsätzliche Standpunkt des Verfassers seinen schärfsten Ausdruck gewinnt[1]. „Es sagen einige, Ärzte sowohl als Sophisten" (womit hier unseres Erachtens einfach Philosophen gemeint sind), „es sei nicht möglich, die Heilkunst zu verstehen, wenn man nicht wisse, w a s der Mensch ist; dies müsse derjenige erkunden, der die Menschen in der richtigen Weise zu behandeln wünscht. Diese ihre Rede zielt auf die Philosophie ab, von der Art, wie E m p e d o k l e s und andere sie betrieben, die über die Natur geschrieben (und dargelegt) haben, was der Mensch von Haus aus ist; wie er zuerst entstanden ist und wie seine Teile sich aneinander fügten. Ich aber glaube, daß alles Derartige, was ein Sophist oder Arzt über die Natur gesprochen oder auch geschrieben hat, weniger in den Bereich der Heilkunst gehört als in jenen der Malkunst. Hingegen meine ich, daß sich ein sicheres Wissen über die Natur von keinem anderen Punkte aus gewinnen läßt als eben von der Arzneiwissenschaft her. Dieses aber ist erreichbar, wenn jemand die Heilkunde in gehöriger Weise und in ihrer ganzen Ausdehnung umfaßt. Bis dorthin aber scheint es mir gar weit zu sein, ich meine bis zu jener Gelahrtheit, die da anzugeben weiß, was der Mensch ist, durch welche Ursache er entsteht und alles andere haarklein."

Einiges heischt hier Erklärung, anderes lädt zum Verweilen ein. Zunächst überrascht der fast wörtliche Anklang der Eingangsworte an jene (S. 236 angeführte) Stelle des Werkes „Von der Diät", in der die hier so nachdrücklich bestrittene Forderung mit nicht geringerem Nachdruck erhoben ward. Ein unmittelbarer polemischer Bezug ist kaum zu verkennen und zeigt uns an einem grellen Beispiel, was wir von der Einheitlichkeit der hippokratischen Schriftensammlung zu halten haben[2]. Die Erwähnung der „Malerei" in diesem Zusammenhange kann uns einen Augenblick stutzig machen. Doch eine kurze Überlegung lehrt, daß der Verfasser seinem Gedanken kaum einen angemesseneren Ausdruck zu leihen vermocht hätte. Was er sagen will, ist ja offenbar dieses:

Darstellungen der Tier- und Menschenentstehung von der Art der empedokleischen mögen fesselnd, anziehend, bezaubernd sein, Wissenschaft sind sie nicht. Den Gegensatz zu der nicht Ergötzung, sondern Wahrheit erstrebenden Wissenschaft bildet für uns in solchen Fällen das Gebiet der schönen Künste, insofern in ihm die von freier Erfindung eingegebene farben- und gestaltenreiche Schilderung waltet. Als Typus derselben nennen wir am liebsten die Poesie; doch war diese hier eben wegen der dichterischen Form des empedokleischen Werkes nicht an ihrem Platze und wenig geeignet, gerade seinen Inhalt zu kennzeichnen. Die herbe, fast barsche Art, in der der Schriftsteller Fiktion und Wirklichkeit einander entgegenstellt und die erstere aus dem Bereich ernster Erörterung gleichsam hinausweist, erinnert uns an die auf den Okeanos bezügliche, kaum minder scharf klingende Äußerung Herodots (vgl. S. 223). Gern würden wir die Andeutung, die Arzneiwissenschaft sei, in richtiger Weise und in ihrem vollen Umfang betrieben, der Ausgangspunkt aller wahren Naturerkenntnis, näher ausgeführt sehen. Dürfen wir hinter ihr die Einsicht oder doch die Ahnung vermuten, alles Wissen von der Natur sei ein relatives; nicht, was sie an sich, sondern was sie in ihrem Verhältnis zu den menschlichen Wahrnehmungsfähigkeiten ist, sei das Ziel des uns erreichbaren Erkennens? Auf derartiges führt zum mindesten die Fortsetzung der bedeutsamen Stelle hin, die wir unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. „Denn auch mir" — so fährt der Autor fort — „scheint es notwendig, daß jeder Arzt über die Natur Bescheid wisse und daß er sich darum aufs äußerste bemühe, wenn er anders seiner Aufgabe gerecht werden will. (Wissen muß er nämlich), was der Mensch im Verhältnis zu den von ihm aufgenommenen Speisen und Getränken ist und ebenso, was er im Verhältnis zu dem ist, was er sonst tut und treibt: welche Wirkung nämlich jedes (Agens) auf jedes (der Körperelemente) ausübt. Und (es genügt) nicht, schlechthin zu meinen, daß der Käse ein schlechtes Essen ist, weil er dem, der sich mit ihm anfüllt, Beschwerden bereitet; sondern (es gilt zu wissen), welche Beschwerde und wodurch er diese verursacht und welchem Bestandteil des menschlichen Körpers er ungemäß ist. Denn es gibt auch viele andere ihrer Natur nach schädliche Speisen und Getränke, die jedoch den Menschen nicht in derselben Weise affizieren. Als Beispiel diene mir der Wein, der ungemischt und in reichlichem Maße genossen den Menschen in einer gewissen Weise affiziert. Und der Augenschein lehrt alle, daß dies das Werk und die Wirkung des Weines ist. Nicht minder wissen wir, mittels welcher Bestandteile des Körpers er diese Wirkung vorzugsweise

hervorbringt. Die gleiche Klarheit wünschte ich auch über die übrigen (hierhergehörigen) Fälle verbreitet zu sehen.“ Auch diese Anführung bedarf eines Wortes der Erläuterung. Zunächst beachte man den schneidenden, wie wir meinen, wohlberechneten Kontrast des hausbackenen Beispiels und des Alltagstons, in dem es vorgebracht wird, zu den hochfliegenden Ansprüchen und der zumeist auch hochtrabenden Ausdrucksweise eines Empedokles und seiner Gesinnungsverwandten. Auch ich, so etwa scheint der Gegner der Philosophen diesen zuzurufen, strebe nach umfassender Naturerkenntnis, nicht minder als ihr, die ihr die Fäden ihrer geheimsten Rätsel bereits entwirrt zu haben glaubt und euren Triumph in prunkvollen Worten verkündet. Allein wie bescheiden sind meine nächsten Ziele, wie tief bleibe ich hinter eurem stolzen Gedankenflug zurück, wie sehr hafte ich am Boden trivialer Geschehnisse und alltäglicher Fragen, die doch vorerst nur zum kleinsten Teil ihre Lösung gefunden haben. Von aller Vermessenheit und allem Wissensdünkel glaubt sich der treffliche Schriftsteller so frei als möglich. Und dennoch; gerade hier ereilt ihn sein Schicksal! Die waltende Nemesis rächt den bitteren Hohn, den er über seine Vorgänger in so reichem Maß auszugießen liebt. Angesichts der hier gelieferten Probe von der Stichhaltigkeit seines Wissens erweist sich — so möchte man beinahe ausrufen — seine Bescheidenheit noch als unbescheiden, seine Demut und Entsagung als Hochmut und Überhebung! Das Wenige, was er so bestimmt zu wissen wähnt, ja was ihm als selbstverständliche Wahrheit gilt, war nur ein Scheinwissen. Denn da ihm die Verdauungschemie so fremd ist wie die physiologische Einsicht in die Verrichtungen des Gehirns, des Herzens und der Gefäße, so waren seine Erklärungen der Unverdaulichkeit des Käses sowohl als der durch Weingenuß erzeugten Trunkenheit, mögen sie welche immer gewesen sein, wenn nicht geradezu grundfalsch, doch zum mindesten unzureichend.

Diese befremdliche, fast hätten wir gesagt diese beschämende Wahrnehmung drängt unseren Lesern und dem, der zu ihnen redet, eine Frage auf die Lippen. Was frommte dem geistesklaren Arzt all seine Scheu vor Willkür, all sein Pochen auf rein tatsächliche Ermittlungen, all sein unablässiges Eifern gegen jene, die die Heilkunst „aus ihrer alten Bahn heraus und auf den Weg der Hypothese führen“? Liegt doch auch er, ohne es zu wissen, in den Banden der Hypothesenforschung. Denn wohlgemerkt, nicht eine oder mehrere bloße Fehlbeobachtungen stehen hier in Frage, auch nicht um die Fehldeutung vereinzelter Tatsachen handelt es sich, sondern um Erklärungsversuche, die ganz augenscheinlich der Ausfluß rein hypothetischer physiologischer

Grundansichten sind. Sollen wir darum die Geistesarbeit des Mannes gering achten und verurteilen, oder doch seine Polemik für eine völlig müßige und nichtssagende halten? Weder das eine noch das andere. Wohl aber müssen wir ein wenig weiter ausholen, um unser Urteil zu begründen; doch scheuen wir diesen Umweg nicht, der uns voraussichtlich zu einer Höhe führen wird, von der aus sich eine zugleich billigere und umfassendere Würdigung der beiden miteinander im Streite liegenden Richtungen wird gewinnen lassen.

6. Eine Hypothese ist eine Annahme oder Voraussetzung. Wo und solange uns volle Sicherheit des Wissens abgeht, ist die Aufstellung bloßer Annahmen notwendig, und zwar notwendig in dem doppelten Sinne, daß sie sachlich unentbehrlich und persönlich unvermeidlich sind. Persönlich unvermeidlich darum, weil es dem menschlichen Geiste nicht vergönnt ist, eine lange Reihe von Einzelheiten in sich aufzunehmen und fest zu bewahren, ohne sie durch ein gemeinsames Band zu umschlingen und aneinanderzureihen. Diesem Entlastungsbedürfnis des Gedächtnisses leistet im Bereiche des Nebeneinander die Klassifikation, im Gebiete des ursächlichen Nacheinander die Hypothese Genüge. Allein auch sonst kann der Trieb nach Verständnis und kausaler Einsicht nicht in ausreichendem Maße vorhanden sein, ohne sich schon in den früheren Stadien einer Untersuchung wenigstens versuchsweise zu betätigen. Derartige Versuche sind aber auch als Vorstufen der in einer reiferen Phase zu erzielenden wahrhaften Lösungen ganz und gar nicht zu entbehren. Fast alles, was jetzt gesicherte Theorie ist, war — so hat man mit Recht bemerkt — einstens Hypothese. Ist es subjektiv nicht möglich, alle die zahllosen Einzelheiten, die in dem schließlichen Aufbau einer vielumfassenden Theorie ihre Verwertung finden, bis dahin als zerstreute Vorstellungselemente aufzubewahren und psychisch gegeneinander gleichsam zu isolieren, so ist es vollends objektiv unmöglich, daß die Einzeltatsachen selbst aufgespürt, gesammelt, gesichtet oder gar durch künstliche Veranstaltungen ins Dasein gerufen werden (naturwissenschaftliches Experiment), wenn nicht eine vorgreifende, das Endergebnis vorwegnehmende Voraussetzung oder Hypothese die Schritte des Suchenden lenkt und seinen Pfad erleuchtet. Auch dort, wo nicht die Gewinnung allgemeiner Wahrheiten, sondern die Feststellung einmaliger Geschehnisse in Frage steht, spielt sich genau derselbe Vorgang ab. Der Schöpfung des richterlichen Schuldspruches muß zumeist die Schöpfung von Verdachtsgründen vorangehen; und jeder solche Verdachtsgrund kommt in einer Vermutung oder Hypothese zum

Ausdruck. Ferner, auch die Zeugenaussagen und die sonstigen Ermittlungen, die auf Grund solch einer ersten Hypothese veranlaßt werden, vermag ein halbwegs lebhafter Geist nicht in sich aufzunehmen, ohne in jedem Stadium des Prozesses wieder neue Hypothesen, d. h. falls der Geist nicht nur ein lebhafter, sondern auch ein richtig denkender ist, neue und immer genauere Annäherungen an die schließlich zu erreichende Wahrheit zu bilden. Die v o r l ä u f i g e A n n a h m e büßt nur in zwei Fällen ihre Eignung ein, den endgültigen Sieg der Wahrheit vorzubereiten: einmal infolge eines subjektiven Gebrechens, das dem Intellekt des Forschenden, ein andermal infolge eines objektiven Mangels, der dem Forschungsmittel selbst anhaftet. Die Hypothese erleichtert nicht, sondern sie erschwert oder verhindert die Erzielung einer endgültigen Lösung, wenn der forschende Geist des erforderlichen Maßes von Biegsamkeit und Bildsamkeit ermangelt, so daß er des p r o v i s o r i s c h e n Charakters seiner Annahmen vergißt, sich bei ihnen vorzeitig beruhigt und somit eine Strecke, möglicherweise eine sehr kurze Strecke, des zurückzulegenden Weges für den ganzen Weg hält. An sich aber entbehrt die Hypothese des wissenschaftlichen Wertes oder doch des höchsen Grades desselben, wenn sie ihrer Natur nach nicht danach angetan ist, aus einer vorläufig angenommenen eine endgültig erhärtete Wahrheit zu werden, mit anderen Worten, wenn sie der B e w a h r h e i t u n g oder V e r i f i k a t i o n nicht die kleinste Handhabe bietet. Von dem ersten Schriftsteller, bei dem uns überhaupt Erwägungen über den Wert hypothetischer Untersuchungen aufstoßen, ja der — soweit erhaltene Schriftdenkmale in Betracht kommen — das Wort „Hypothese" selbst im technischen Sinne zum erstenmal gebraucht hat, wird nur ein Unbilliger volle Klarheit über diese und verwandte Fragen der Methode erwarten. Zu um so höherer Ehre gereicht es ihm, daß ihm die wichtigste und tiefgreifendste der hier in Betracht kommenden Unterscheidungen keineswegs fremd ist. Er gebraucht zwar die Bezeichnung Hypothese in lockerer Weise, ohne verifizierbare von nicht verifizierbaren Hypothesen ausdrücklich zu unterscheiden; allein die Wucht seines Angriffs richtet sich gegen die letztere Abart, und eben diese scheint ihm mehr oder weniger deutlich vorzuschweben, so oft er gegen Hypothesenforschung überhaupt eifert. Denn dort, wo er die Arzneiwissenschaft dieser entzogen wissen will, begründet er seinen Einspruch gegen die neue Methode auch durch die folgende vielsagende Erwägung. Diese Wissenschaft bedürfe keiner „leeren Hypothese, gleichwie die unsichtbaren und unergründlichen Dinge. In betreff dieser freilich muß, wer etwas über sie auszusagen unternimmt, sich der

Hypothese bedienen. So in betreff der Dinge im Himmel oder unter der Erde. Auch wenn jemand hierüber das Richtige wüßte und spräche, so wäre es doch weder ihm noch seinen Hörern klar, ob dies die Wahrheit ist oder nicht. Denn es fehlt ihm ein Maßstab, den er anlegen könnte, um volle Gewißheit zu erlangen.“[1]

Tragen wir zuvörderst das goldene Wort von der „leeren“, d. h. der im letzten Grunde völlig unbeweisbaren, darum einer müßigen Fiktion gleichgeachteten und von der Schwelle echter Forschung wegzuweisenden Hypothese in das Ehrenbuch der Wissenschaft ein. Erinnern wir uns ferner jener die Bedeutung der Verifikation so stark betonenden Äußerung des Xenophanes (vgl. S. 136), an die unsere Stelle, zumal in ihrer Originalfassung auffällig anklingt. Vergessen wir endlich nicht eines gleichartigen, von verwandter Gesinnung eingegebenen Ausspruchs des Geschichtsschreibers Herodot (vgl. S. 223). Dann gehen wir daran, den aus der obigen Darlegung fließenden Gewinn zu verzeichnen. Die Befehdung der Hypothesenforschung, als deren Kern wir jetzt die Verurteilung einer besonderen Art von Hypothesen erkannt haben, brauchte unseren Verfasser nicht zu hindern, selbst von Hypothesen Gebrauch zu machen, und der Vorwurf der Inkonsequenz kann ihn somit aus diesem Grund nicht treffen. Daß er sich über das Wesen des Verdauungsprozesses sowohl als über die Ursachen der Trunkenheit hypothetische Vorstellungen gebildet hat, war ebenso unvermeidlich, wie daß diese und andere dem Kindesalter der Physiologie und ihrer Hilfswissenschaften entsprungenen Vorstellungen sich im Fortgang der Forschung nicht als die richtigen bewähren konnten. Allein eines ist eine unrichtige, ein anderes und sehr verschiedenes eine unwissenschaftliche, d. h. eine jeder Möglichkeit gänzlicher oder teilweiser Verifikation entzogene Hypothese. Ob freilich die letztere Eigenschaft einer Hypothese in Wahrheit anhaftet, ob sie dazu verurteilt ist, ewig nichts als Hypothese zu bleiben oder ob ihr die Triebkraft innewohnt, Prüfungsmittel aus sich zu erzeugen, die schließlich über ihre Wahrheit oder Unwahrheit mindestens annähernd zu entscheiden gestatten, dies steht ihr — so mag jemand entgegnen — nicht jedesmal auf der Stirn geschrieben. Nicht jedesmal, so antworten wir, aber doch mitunter. Allein wir brauchen hierbei nicht zu verweilen: denn „das Warme“ und „das Kalte“, „das Trockene“ und „das Feuchte“ als die Grundbestandteile des menschlichen Organismus oder auch als die maßgebenden der auf ihn wirkenden Faktoren angesehen — sie waren genau genommen noch weniger als bloße Hypothesen, sie waren Fiktionen, oder richtiger mit dem Schein der Realität umkleidete Ab-

straktionen. Einzelne Qualitäten wurden hierbei aus dem Gesamtkomplex der Eigenschaften losgelöst, mit denen sie in Wirklichkeit untrennbar verknüpft sind, und sie wurden überdies mit einer Suprematie ausgestattet, die ihnen augenscheinlich nicht zukommt; hat doch der Wechsel der Temperatur und des Aggregatzustandes, um den es sich hier handelt, keineswegs immer einen tiefgreifenden Wandel aller sonstigen Eigenschaften in seinem Gefolge. Diesen Umstand und die weit eingreifendere Bedeutung der c h e m i s c h e n Eigenschaften der Körper betont zu haben, nicht ohne einen Seitenblick auf die Wirkungen, die dieselben auf nicht dem lebenden Organismus angehörige Substanzen ausüben, bildet eines der großen positiven Verdienste der Schrift, die uns beschäftigt (vgl. S. 248). Mit Fug durfte daher der Verfasser Kälte und Wärme Eigenschaften nennen, welche eine (vergleichsweise) sehr geringe Macht über den Körper besitzen, und hierbei auch an jene Reaktionserscheinungen, die z. B. auf ein kaltes Bad alsbald eine starke innere Erwärmung folgen lassen, und an Verwandtes erinnern.

Doch von allen solchen Einzelheiten und selbst von der Frage abgesehen, ob dieser oder jener Hypothese ein mehr oder weniger wissenschaftlicher Charakter eigen war, ob ihr ein größeres oder geringeres Maß von Berechtigung innewohnte — der Streit der Methoden, den wir unseren Lesern vorgeführt haben, und der uns an dieser Stelle allein nachhaltig fesseln darf, er läßt sich ohne allzu große Schwierigkeit schlichten. „Vom Bekannten oder Sinnfälligen auszugehen und hieraus auf das Unbekannte zu schließen", diese Regel des gesunden Menschenverstandes, die schon einem H e r o d o t, E u r i p i d e s und A n a x a g o r a s so geläufig war wie später einem E p i k u r[1], sie ist durch das Vorgehen der die Bahnen der Naturphilosophie verfolgenden Ärzte ebenso augenscheinlich als gröblich verletzt worden. Probleme, die noch der heutigen Wissenschaft als ungelöste gelten, wie die Frage nach dem Ursprung des organischen Lebens oder des Menschengeschlechtes, wurden an die Spitze gestellt und Vorschriften der Heilkunst auf die nicht nur hypothetischen, sondern phantastischen Versuche ihrer Lösung gegründet. Daß hier ein Rückschlag eintrat, wen kann dies wundernehmen, und daß er ein heilsamer war, wer möchte es bezweifeln? Dennoch gilt es auch hier, vor Einseitigkeit und Übertreibung auf der Hut zu sein. Das Betreten des neuen Weges war nicht nur eine Notwendigkeit, dieser selbst war auch nicht ganz und ausschließlich ein Irrweg gewesen. Unvermeidlich war es, daß die Doktrinen der Naturphilosophie in die Einzelwissenschaften einzudringen und ihren Betrieb umzugestalten begannen. Das den meisten dieser Lehren anhaftende

Willkürelement mußte, wie schon einmal bemerkt, ausgeschieden werden; aber diese Ausmerzung hat auch gar manche und darunter sehr wohltätige Wirkungen jenes Einflusses verschont. Vor allem: ein einmal aufgestelltes Ideal, mag auch der Versuch seiner Verwirklichung zunächst in kläglicher, selbst in grotesker Weise scheitern, bleibt der Nachwelt unverloren. Ein Ideal aber war es, die Arzneiwissenschaft aus der Isolierung zu reißen, in der sie auf die Dauer verkümmern mußte, und sie als einen einzelnen Zweig an dem mächtigen Baum der gesamten Naturwissnschaft zu betrachten. Zunächst freilich und noch für lange Zeit gebrach es diesem gewaltigen Unternehmen an der hierzu erforderlichen Grundlage, und somit tat eine Umkehr not, die zugleich eine Rückkehr zu älteren und in engere Schranken eingeschlossenen Forschungsweisen war. Auch hier gilt es, manch ein Mißverhältnis abzuwehren. Wenig zutreffend ist es, wenn man das Verhältnis der zwei einander befehdenden Richtungen in die gemeinübliche Formel zusammenfaßt: mit der naturphilosophischen Medizin sei die falsche deduktive Methode unterlegen, mit der hippokratischen die richtige induktive Methode zum Siege gelangt. Denn wie sollte dort, wo es sich um höchstkomplizierte Vorgänge handelt, um Gesamtprozesse, die sich aus zahllosen Einzelprozessen zusammensetzen, eine andere Methode an sich angemessen und erstrebenswert sein als diejenige, die das Ganze aus seinen Teilen aufbaut und die sogenannten empirischen (d. h. abgeleiteten) Gesetze auf die einfachen oder letzten Kausalgesetze zurückführt, aus denen sie entspringen? Nicht weil diese, die deduktive Methode, eine falsche oder sachwidrige ist, sondern weil sie erst in einem unendlich vorgerückteren Stadium der wissenschaftlichen Entwicklung zu gedeihlicher Anwendung gelangen kann, weil es der Pathologie damals an dem anatomischen und physiologischen, der Physiologie an dem zellular-physiologischen, dem physikalischen und chemischen Unterbau gebrach und zum Teil noch jetzt gebricht, darum mußte und muß zeitweilig mit roheren und dem Gegenstande weniger entsprechenden Methoden das Auslangen gefunden werden. Eine Übergangsepoche nahm ihren Anfang, die bis in die Gegenwart hinein fortdauert, da ja erst jetzt die vorgeschrittensten Teile der Wissenschaft vom organischen Leben eine mindestens teilweise deduktive Behandlung zu gestatten und somit in die letzte und höchste Phase szientifischer Behandlung einzutreten beginnen. Der Typus der vollkommensten Deduktion ist die Rechnung. Diese findet zurzeit in der Okulistik, insoweit sie auf Optik aufgebaut ist, reiche Anwendung. Allein auch andere hochentwickelte Zweige der Therapie ruhen bereits auf

deduktiver Basis. Man denke an die antiseptische Wundbehandlung. Diese bezweckt die Vertilgung von Mikroorganismen, die als Krankheitserreger mit voller Sicherheit erkannt sind, und erzielt sie durch Substanzen, deren chemische Eigenschaften den erstrebten Erfolg mit gleicher Sicherheit verbürgen. Wie ganz anders dort, wo es an solch klarem Kausalverständnisse gebricht und dieser Mangel weder durch unmittelbare, unzweideutige, drastische Heilwirkungen (echtes Experiment), noch durch entschieden günstige Ergebnisse der den Zufall ausmerzenden Massenbeobachtungen (statistische Methode) ersetzt wird. Das sind die Arzneimittel, von denen man mit Fug gesagt hat, daß sie „heute empfohlen, morgen allgemein gepriesen und nach zwei Jahren wieder vergessen sind!“[1] Nicht die Wahl und Handhabung an sich besserer oder der idealen Vollkommenheit näher kommender Forschungsweisen bildet somit den Ruhmestitel der koischen Schule. Was ihr zur höchsten Ehre gereicht, ist vielmehr die Einsicht, daß die Prämissen für die Anwendung der deduktiven Methode noch nicht vorhanden, ja nicht einmal in Sicht waren und daß phantastische Konzeptionen die Stelle der hierzu erforderlichen vollwertigen Induktionen einnahmen. Weise Selbstbeschränkung und Resignation, der vorläufige Verzicht auf nicht nur lockende, sondern wahrhaft hohe, aber zurzeit und für lange hinaus noch nicht erreichbare Ziele — dies waren die Forschertugenden, welche sie vor ihren Gegnern auszeichneten und die unserer vollen Bewunderung wert sind. Die Mitglieder dieser Schule haben sich dadurch das höchste Verdienst erworben, daß sie jene Zweige der Heilkunst, die ohne tiefere Grundlegung einer weiteren Ausbildung fähig waren, mit einem erstaunlichen Aufgebot unermüdlicher, scharfsichtiger und sinnenkräftiger Beobachtung ausgebildet haben, vor allem die Semeiotik, die Lehre von den Symptomen der Krankheiten, die auch die heutigen Adepten dieser Wissenschaft durch die schier endlose Fülle feiner Wahrnehmungen und scharfer Unterscheidungen erfreut und belehrt. Allein auch sie konnten nicht auf den Aufbau jeder zusammenfassenden Theorie verzichten; auch sie mußten hierbei zu Hypothesen greifen, die, so weit sie reichten, nicht weniger irrig waren als jene ihrer Vorgänger, und denen nur darum ein geringeres Maß von Irrtum innewohnte, weil sie minder weitgreifender oder universeller Natur waren. Die Humoralpathologie, diese eigentliche Signatur der hippokratischen Schule, die alle inneren Krankheiten auf die Beschaffenheit und das Verhältnis der vier vermeintlichen Kardinalsäfte zurückführte, besitzt nach dem Urteil der heutigen Wissenschaft kein Titelchen Wahrheit mehr als die Anthropogonie des

Buches „Von den Muskeln“ oder die fiktive Stofflehre, die in der Schrift „Von der alten Medizin“ bekämpft wird.

7. Doch ob an wahren oder falschen, an Verallgemeinerungen mannigfachster Art erwies sich der Geist der Koer jedenfalls ungemein fruchtbar. Die treibende Kraft dieser theoretisierenden Bewegung glauben wir mit Fug in der naturphilosophischen Spekulation erblicken zu dürfen. Die „alte Medizin“, zu der man zurückzukehren strebte und vorgab, war so wenig völlig die „alte“, wie etwa das Frankreich der „Restauration“ mit jenem des „alten Régime“ identisch gewesen ist. Ziel und Richtung der Bewegung aber ward nunmehr durch den kritischen Sinn und die skeptische Geistesart der hippokratischen Schule bestimmt. Wie zu den phantastischen Überschwenglichkeiten mancher naturphilosophischen Doktrinen, wie zu den alle Erfahrung überfliegenden Lehren der Metaphysiker (vgl. S. 137), so hat sie auch zu der supranaturalistischen Theologie frühzeitig Stellung genommen. Auch hier tritt uns, wie schon mehrmals, der Gegensatz der Koer und der Knidier entgegen. In der Schrift „Von der Natur der Frauen“, die ebenso wie das größere Werk, auf das sie zurückgeht (die Bücher „Von den Frauenkrankheiten“), knidische Einflüsse aufweist, spielen das „Göttliche“ und die „göttlichen Dinge“ im Unterschiede von und vor anderen Faktoren eine hervorragende Rolle[1]. Als ein mehr gelegentlich wirkendes Agens wird das „Göttliche“ im Eingang des hippokratischen „Prognostikon“ erwähnt; mit außerordentlicher Schärfe wird aber allem Supranaturalismus in zwei Erzeugnissen der hippokratischen Schule der Krieg erklärt. Zu den merkwürdigsten Stücken der Sammlung gehört das Buch „Von Luft, Wasser und Lage“. Hier spricht ein Mann zu uns, dessen Fuß den Boden Südrußlands wie jenen des Niltals getreten, dessen prüfendes Auge auf einer unerschöpflichen Menge und Mannigfaltigkeit von Gegenständen geruht und dessen sinnender Geist alle die zahllosen Einzelheiten zu innerer Einheit zu verweben getrachtet hat. Viele wertvolle Wahrnehmungen, viele voreilige Vermutungen über den Zusammenhang von Klima und Körperbeschaffenheit, Wechsel der Jahreszeiten und Wandel der Krankheiten, sie stehen insgesamt zurück hinter dem unsterblichen Verdienst des ersten Versuches, zwischen Volkscharakteren und physischen Verhältnissen ein ursächliches Band zu knüpfen. Dieser Vorläufer Montesquieus, der Begründer der Völkerpsychologie, ist es, der anläßlich der sogenannten „weiblichen Krankheit“ der Skythen entschiedenen Einspruch gegen die Behauptung erhebt, daß diese oder irgendeine Krankheit auf besonderer göttlicher Schickung beruhe. Mit

zum Teil genau übereinstimmenden Worten wird derselbe Wahn in der Schrift „Von der heiligen Krankheit“ (d. h. von der im Volksglauben als göttliche Heimsuchung geltenden Fallsucht oder Epilepsie) bekämpft. Und hier wie dort heftet sich an die Leugnung übernatürlicher Eingriffe der Ausdruck der Überzeugung, daß strenges Festhalten an ausnahmsloser Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens mit dem religiösen Glauben an einen göttlichen Urquell, aus dem im letzten Grunde eben dieses Naturgeschehen fließe, vollkommen vereinbar sei. „Alles ist göttlich, und alles ist menschlich“ — so lautet die wunderbar gehaltreiche Formel, die der Verfasser des Buches „Von der heiligen Krankheit“ geprägt hat und die, wie er erläuternd hinzufügt, nichts anderes besagen soll, als daß es grundlos sei, eine Krankheit „göttlicher“ als andere zu nennen. Werden sie doch alle durch die großen natürlichen Agentien wie Wärme, Kälte, Sonne, Winde, die insgesamt göttlicher Natur seien, hervorgebracht, während keine einzige von ihnen an sich „unergründlich und unlenkbar“, d. h. menschlicher Einsicht und menschlicher Einwirkung entzogen ist. Und wieder (in noch größerer Allgemeinheit): „Natur und Anlaß dieser Krankheit stammen aus eben demselben Göttlichen, aus dem auch alles andere herstammt“. Nicht anders der Verfasser des Buches „Von Luft, Wasser und Lage“. „Auch mir selbst“ — so ruft er aus — „erscheinen diese Leiden als göttlich, und desgleichen alle übrigen; keines göttlicher und keines menschlicher als das andere . . . Ein jedes derselben besitzt seine natürliche Ursache, und keines entsteht ohne eine solche“. Der mehr polemisch veranlagte Autor des Buches von der Epilepsie ergeht sich in weitläufigen, von bitterem Hohn durchtränkten Anklagen gegen die „Marktschreier und Windbeutel“, die durch abergläubische Praktiken, durch „Reinigungen und Besprechungen“ die Krankheiten zu heilen vorgeben, die „unter dem Deckmantel des Göttlichen ihre eigene Unwissenheit und Ratlosigkeit zu verbergen streben“ und die bei Lichte besehen — dies ist der stärkste Trumpf, den er gegen sie ausspielt — nicht einmal selbst an die Wahrheit ihrer eigenen Lehre glauben. „Denn wenn diese Leiden durch derartige ‚Reinigungen‘ und die sonstige Behandlung, die sie ihnen angedeihen lassen, beseitigt werden, was hindert da, daß dieselben durch andere ähnliche Veranstaltungen entstehen und die Menschen befallen? Dann wäre aber nicht mehr das Göttliche, sondern etwas Menschliches ihre Ursache. Denn wer imstande ist, durch Zauber- und Reinigungsmittel solch eine Krankheit zu entfernen, der könnte sie, indem er andere Mittel ins Spiel bringt, auch herbeiführen, und da wäre es um das Göttliche (und seine Ein-

wirkung) geschehen". Nicht anders stehe es mit den übrigen verwandten Prozeduren, die durchaus — so behauptet er — auf der Voraussetzung ruhen, daß es keine Götter gibt oder daß diese doch aller Kraft ermangeln. „Denn wenn es wahr wäre, daß ein Mensch durch Opfer und Zauberkünste den Mord herabholen und die Sonne verschwinden machen oder Sturm und schönes Wetter herbeiführen kann, dann würde ich nichts von alledem für göttlich, sondern vielmehr alles für menschlich halten, da in solchem Falle die Macht des Göttlichen von menschlicher Einsicht gebeugt und geknechtet würde". Diese Schrift ist, beiläufig gesagt, auch dadurch höchst bemerkenswert, daß in ihr die, wie wir bereits wissen, von Alkmeon entdeckte Bedeutung des Gehirns für das körperliche und insbesondere für das seelische Leben (vgl. S. 122) im weitesten Umfang und mit der stärksten Emphase verfochten wird. Zu dieser bedeutsamen Abschweifung veranlaßt den Verfasser, der übrigens als Arzt kein reiner Hippokratiker und sonst ein philosophischer Eklektiker ist, seine durch die moderne Forschung bestätigte Entdeckung, daß die Epilepsie einer Erkrankung des nervösen Zentralorgans entspringt.

Hier könnte dieser Abschnitt füglich schließen. Denn was fehlt noch zum Erweis der These, daß aus dem Bereich des ärztlichen Studiums eine dritte und nicht die mindest mächtige Welle des kritischen Geistes hervorgebrochen ist und sich frucht- und segenbringend über die Gefilde der griechischen Wissenschaft ergossen hat? Von jedem Anflug mythischer Denkart haben sich insbesondere die Verfasser des Buches „Von der alten Medizin" und der zwei zuletzt besprochenen Schriften ebenso frei, ja noch freier gezeigt als Hekatäos oder Xenophanes. Und nicht nur jeden Rückstand der primitiven Denkweise haben diese Träger der Aufklärung aus ihrem Geist verbannt; sie sind — und dies unterscheidet sie von ihren die große Übergangsepoche eröffnenden Vorgängern — nicht bei der bloßen Verneinung stehen geblieben; sie haben die Methoden positiv wissenschaftlicher Forschung zum Gegenstand ihres Nachdenkens gemacht und auch hier das Wort Epicharms, des philosophischen Lustspieldichters von Syrakus, „Nüchternheit und steter Zweifel, das ist Mark und Bein des Geists" zu ihrer Richtschnur erkoren[1]. Ferner haben sie nicht nur, zumal durch eine mit dem fessellosen Aufschwung der Wissenschaft vereinbare Auffassung der göttlichen Dinge das Feld frei gemacht für jeden denkbaren weiteren Fortschritt; sie haben auch selbst solche Fortschritte nicht ohne beträchtlichen Erfolg auf ihrem Sondergebiete zu erzielen versucht. Hierfür den Beweis anzutreten, ist dem Plane dieses

Werkes fremd. Aber nicht scheiden wollen wir von der ebenso kostbaren als zurzeit wenig gekannten und gewürdigten hippokratischen Schriftensammlung, ohne unseren Lesern noch einige Proben des echt wissenschaftlichen Sinnes darzubieten, der einen beträchtlichen Teil derselben durchwaltet. Große Gedanken, die im gegnerischen Lager zuerst laut geworden waren, werden nicht um dieses ihres Ursprungs willen verschmäht oder verleugnet. Die hochwichtige Lehre von der Notwendigkeit des Gleichgewichts zwischen Arbeitsleistung und Ernährung, die wir aus dem Munde knidischer Ärzte vernommen haben, sie taucht in dem von einer scharfen Polemik gegen das Hauptwerk jener Schule, die „knidischen Sprüche" eingeleiteten Buche „Von der Diät in akuten Krankheiten" von neuem auf[1]. Sein Autor ist von aller eiteln Originalitätssucht ebensoweit entfernt wie von allem Haschen nach oberflächlichen Erfolgen und wohlfeilen Triumphen. Zeigt er sich doch nach echter Forscherart angelegentlich bemüht, eine Doktrin, die er bekämpft, vorerst durch neue und gewichtige Argumente zu verstärken. „Auch durch das Folgende" — so sagt er einmal — „kann man der gegnerischen Ansicht zu Hilfe kommen." Einen ebenso kräftigen und unverfälschten Wahrheitssinn bekundet der Autor des Werkes „Von den Gelenken", das Littré „das große chirurgische Denkmal des Altertums und zugleich ein Muster für alle Zeiten" heißen durfte. Dieser ebenso gedankenhohe als vornehm gesinnte Arzt scheut nicht davor zurück, auch die Mißerfolge seiner Behandlung zu verzeichnen und Mitforschern bekanntzugeben. „Ich habe dies" — so begründet er solch eine Darlegung in unvergeßlichen Worten — „geflissentlich niedergeschrieben; denn wertvoll ist es, auch mißlungene Versuche kennenzulernen und zu wissen, aus welchen Ursachen sie mißlungen sind." Wie hier der Wunsch, seinen Nachfolgern keinen irgend dienlichen Erkenntnisbehelf vorzuenthalten, so hat ihn ein andermal das Verlangen, den Leidenden jede irgend entbehrliche Belästigung zu ersparen, über die gewohnten Grenzen der Lehrdarstellung hinausgeführt: „Derartiges, so mag jemand behaupten, liegt außerhalb des Bereiches der Arzneiwissenschaft; denn wozu frommt es, an Fälle, die schon unheilbar geworden sind, noch weiteres Studium zu wenden? Weit gefehlt, antworte ich . . . Bei heilbaren Fällen gilt es, alle Mühe aufzuwenden, damit sie nicht zu unheilbaren werden. . . . Die unheilbaren aber gilt es als solche zu erkennen, um die Kranken vor nutzloser Mißhandlung zu bewahren." Auch sonst ist der von der Arbeitsfreude des Genies erfüllte Mann es nicht gewohnt, seiner Anstrengung Schranken zu setzen. Hat er doch die anatomische Forschung auch auf

die Tierwelt ausgedehnt, den Bau des menschlichen Knochengerüstes mit jenem anderer Wirbeltiere verglichen und dies (wie wir aus zwei seiner Äußerungen entnehmen) in so umfassender Weise getan, daß wir ihn einen frühen, vielleicht den frühesten Vertreter der vergleichenden Anatomie zu nennen kein Bedenken tragen. Wir schließen mit einer prächtigen, durch die gewaltige Weite ihres Umfangs, die stets neu bekräftigte Wahrheit ihres Inhalts und die überragende Wichtigkeit ihrer Folgesätze gleichsehr bedeutsamen Generalisation, die wir demselben mächtigen Geist verdanken. Wir meinen den Satz von der Notwendigkeit der Funktion zur Erhaltung der Gesundheit des Organes: „Alle Körperteile, die zu einem Gebrauche bestimmt sind, bleiben bei entsprechendem Gebrauch und gehöriger Übung in den Leistungen, an die ein jeder von ihnen gewöhnt ward, gesund, erfreuen sich guten Wachstums und langer Jugend. Beim Nichtgebrauch aber kränkeln und verkümmern sie und altern vorzeitig.“

Zweites Kapitel.

Die atomistischen Physiker.

Zwischen dem „Vater der Heilkunst“ und dem Manne, den wir den Vater der Physik nennen dürfen, war die Sage frühzeitig Verbindungsfäden zu spinnen geschäftig. Die von dem seltsamen Gebaren ihres großen Landsmannes betroffenen Bürger von Abdera zweifeln an seiner geistigen Gesundheit und rufen den Meister der Arzneikunde herbei. Dieser erscheint, überführt sie ihres Irrtums und erfreut sich des lehrreichen, bald auch schriftlich fortgesetzten Verkehrs mit dem weisen Demokritos. Der Roman in Briefen, der in der hippokratischen Sammlung vor uns liegt, spiegelt vielleicht bis zu einem gewissen Punkt einen realen Sachverhalt[1]. Daß die beiden genau gleichaltrigen (460 geborenen) und vielgereisten Naturforscher einander persönlich nahegetreten sind, ist zum mindesten höchst wahrscheinlich. Auch hat Hippokrates tatsächlich in Abdera geweilt. Können wir ihn doch noch bei den Krankenbesuchen begleiten, die ihn einmal zum „Thrakischen Thor“, ein andermal in die „Heilige Straße“ und in die „Hochstraße“ geführt haben. Und so mag auch jenes Gartenhaus

hinter einem Turm der Stadtmauer und die schattenreiche Platane, unter deren Laubdach der abderitische Weise mitten unter Schriftrollen und geöffneten Tierleibern auf seinem Knie schreibend von dem großen Arzt angetroffen ward — dieses Bild der Legende mag sich von der Wirklichkeit nicht allzuweit entfernen.

Die von Joniern gegründete reiche Handelsstadt Abdera, an der Grenze Thrakiens und Makedoniens in der Nähe ergiebiger Goldminen der Insel Thasos gegenüber gelegen, spielt in der Geschichte griechischer Wissenschaft eine kurze, aber überaus glanzvolle Rolle. Demokrits um einige Jahrzehnte älterer Freund und Lehrer Leukippos stammte wahrscheinlich aus Milet und soll, wie eine nicht unglaubwürdige Kunde meldet, in Elea den Unterricht des scharfsinnigen Zenon genossen haben; in der Stadt der Abderiten hat er jedenfalls seine Tage beschlossen und dort die Schule gegründet, der sein Jünger Demokrit unsterbliches Ansehen verliehen hat[1]. Hinter der Kolossalgestalt des Jüngers ist jene des Meisters nahezu vollständig verschwunden. Seine wenigen Schriften wurden in die vielumfassende Sammlung der Geisteserzeugnisse Demokrits aufgenommen; von seiner Persönlichkeit und den näheren Umständen seines Lebens wußte man schon im Altertum so wenig, daß sogar ein Zweifel an seiner geschichtlichen Realität laut werden konnte. Doch wissen wir nunmehr auf Grund weniger, aber verläßlicher Zeugnisse, daß er den Grundriß des von Demokrit ausgebauten, mit einer unermeßlichen Fülle von Erfahrungstatsachen ausgestatteten und mit einer Kunst der Rede, die ihn unter die ersten Prosaisten Griechenlands rechnen ließ, dargestellten Lehrgebäudes entworfen hat. Von ihm rührt das die unbedingte Geltung der Ursächlichkeit unzweideutig verkündende Wort her: „Nichts geschieht grundlos, sondern alles mit Grund und durch Notwendigkeit.“ Sein „Die Weltordnung“ genanntes Buch, das im Unterschied zu einer knapperen Fassung derselben Lehre aus der Feder Demokrits „Die große Weltordnung“ hieß, enthielt den Kern der atomistischen Physik, während seine Schrift „Über den Geist“ ohne Zweifel die eigentümliche Seelenlehre der Schule in ihren Hauptlinien dargelegt hat. Das geistige Eigentum der beiden Männer im Einzelnen zu sondern, ist uns nicht mehr vergönnt. Wir müssen daher notgedrungen von solchen Unterschieden absehen und die atomistische Theorie als ein Ganzes darstellen. Doch wollen wir vorher die Persönlichkeit des ungleich berühmteren jüngeren Vertreters derselben ins Auge fassen[2].

Dazu gebricht es uns nicht ganz und gar an wertvollen Hilfsmitteln. Vernehmen wir doch noch aus Demokrits eigenem Mund die

Worte: „Ich bin unter meinen Zeitgenossen am weitesten umhergekommen, ich habe meine Forschung weiter als jeder andere ausgedehnt, mehr Länder und Himmelsstriche gesehen und mehr Reden gelehrter Männer vernommen; in der von Beweis begleiteten Zusammensetzung von Linien hat mich noch keiner übertroffen, selbst nicht die ägyptischen Seilknüpfer (Feldmesser).“ Der auffällig starke Ton, der hier auf den bloßen Umfang der Bildung und des Bildungserwerbes gelegt wird, stimmt ausnehmend wohl zu dem Bild des Mannes, in dem wir mehr einen gelehrten Fortsetzer als einen eigentlich schöpferischen Neuerer zu erblicken haben. Dem Eindruck der Ruhmredigkeit aber, die diese Äußerung hervorbringt, müssen wir die antike Sitte entgegenhalten. Nicht nur „die Höflichkeit war“, wie Lessing nicht ohne alle Übertreibung bemerkt, „ein Ding, das die Alten nicht kannten“; dasselbe gilt, und zwar mit besserem Rechte, von der Bescheidenheit. Das Beispiel des Empedokles ist unseren Lesern in frischer Erinnerung; aber auch der kühlere und seine Worte sorglicher abwägende Thukydides trug kein Bedenken, sein Geschichtswerk einen „Besitz für die Ewigkeit“ zu nennen; und selbst Platon, der in seinen Gesprächen so ganz und gar hinter seinem Meister Sokrates verschwindende Platon nimmt keinen Anstand, einen Vers anzuführen, der ihn und seine Brüder als das „gottähnliche Geschlecht eines ruhmvollen“ Vaters bezeichnet. Das Selbstlob Demokrits hilft noch ein besonderer Umstand erklären und entschuldigen. Er scheint, solang er lebte, eine nicht mehr als provinziale Berühmtheit errungen zu haben. „Ich kam nach Athen, und niemand kannte mich,“ so lautet ein zweites autobiographisches Zeugnis[1]. Vielleicht hat ihn die Kränkung darüber, daß er troz seiner ungeheuren Mühen und Leistungen in der Kapitale des griechischen Geisteslebens ein Unbekannter blieb, dazu veranlaßt, sich zum Herold seines eigenen Ruhms zu machen. Und dieser war ein gar wohlverdienter. Alle Gebiete der Wissenschaft von der Mathematik und Physik angefangen bis zur Ethik und Poetik hat er mit gleichem Eifer angebaut. Fast unzählbar waren seine Schriften, und wie bedeutend ihr geistiger Gehalt war, dies mag uns vorerst das Urteil des zugleich zuständigsten und unbefangensten Richters lehren, des Aristoteles nämlich, der dort, wo er von Demokrit sagt, „niemand habe“ vor ihm „über Wachstum und Veränderung etwas anderes als das Oberflächlichste vorgebracht“, ihn einen Mann heißt, der „über alles gedacht zu haben scheint.“ Auch hindert ihn die Pietät für seinen Meister Platon so wenig als die Kluft tiefgehendster Meinungsverschiedenheiten, die ihn von den Atomisten

trennt, Demokrit und Leukipp auf Kosten Platons ein überschwengliches Lob zu erteilen. Auch ihre Naturlehre, — so ungefähr äußert er sich — leidet an großen Schwierigkeiten, sie wurzelt aber in einer an Folgerungen fruchtbaren Hypothese .. Der Unterschied sei dieser; die Gewohnheit andauernder Naturbeobachtung verleihe die Fähigkeit, Hypothesen zu bauen, die große Reihen von Tatsachen miteinander verknüpfen. Der überwiegende Verkehr mit Begriffen mindere diese Fähigkeit. Er entfremde uns der Anschauung des Wirklichen, lasse uns jedesmal nur auf einen kleinen Kreis von Tatsachen blicken und verleite durch diese Enge des Beobachtungsfeldes zur Aufstellung unzulänglicher Theorien[1].

2. Jene „Hypothese" darzulegen, ist nunmehr unsere Aufgabe. Vorerst aber ihre nicht-hypothetische Grundlage, die der Erkenntnislehre angehört und das Stoffproblem zu lösen bestimmt war. Dieses haben wir längst aus den Augen verloren. Wir verließen es in den Händen des Anaxagoras und in der mißlichsten der Lagen. Denn gleich gewichtige Ansprüche standen sich unversöhnt und unversöhnlich gegenüber (vgl. S. 186). Es galt, entweder auf die qualitative Konstanz oder auf die innere Verwandtschaft der Stoffe zu verzichten. Man behielt nur die Wahl zwischen einem oder wenigen in ihren Eigenschaften sprunghaft wechselnden Elementen und unzähligen einander fremden, jedes Verwandtschaftsbandes entbehrenden Urstoffen. Daß hier die Hand der Abderiten rettend eingriff und diesem verhängnisvollen Dilemma ein Ende machte, haben wir bereits vorgreifend angemerkt (a. a. O.). Obgleich die Glorie dieser Geistestat (wie wir aus einer Äußerung des Aristoteles schließen) dem Leukippos gebührt, so kennen wir doch nur mehr die aus Demokrits Munde geflossene Verkündung der epochemachenden Lehre. „Der Satzung nach" — so spricht er — „gibt es ein Süßes, der Satzung nach ein Bitteres, der Satzung nach ein Warmes, der Satzung nach ein Kaltes, der Satzung nach Farbe; in Wahrheit Atome und Leeres."[2] Lassen wir zunächst die Atome und den leeren Raum aus dem Spiel, und wenden wir unser Augenmerk dem bedeutungsvollen negativen Teil des Ausspruches zu. Dem negativen Teile, sagen wir, weil der Gegensatz des „in Wahrheit" Existierenden keine andere Deutung zuläßt, als daß den erstgenannten Eigenschaften, dem Geschmack (wir dürfen hinzufügen, dem Geruch und dem Schall), der Farbe, der Temperatur die gegenständliche Wahrheit abgesprochen wird. Der uns befremdende Ausdruck „der Satzung nach" bedarf eines Wortes der Erklärung. Der

Kontrast von Natur und Satzung war ein dem Gedankenleben jenes Zeitalters geläufiger. Die von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, von Zeitalter zu Zeitalter wechselnde und sich wandelnde Satzung (Brauch, Sitte, Gesetz) wurde der Unveränderlichkeit der Natur mit Vorliebe gegenübergestellt. So gelangte dieser Begriff dazu, gleichsam den Typus des Wandelbaren, Willkürlichen oder Zufälligen darzustellen. In betreff der Sinneswahrnehmungen lagen dem Demokritos zahlreiche Beobachtungen vor, welche die Abhängigkeit derselben von der verschiedenen Beschaffenheit der Individuen, von den wechselnden Zuständen desselben Subjekts, endlich auch von der mannigfachen Anordnung derselben Stoffteilchen mit Sicherheit erwiesen (Honig schmeckt dem Gelbsüchtigen bitter; die Luft oder das Wasser erscheinen uns, je nachdem wir selbst erhitzt sind oder nicht, kälter oder wärmer [vgl. S. 184]; viele Mineralien zeigen in Pulverform eine andere Farbe, als wenn sie nicht pulverisiert sind usw. usw.). Wir Neueren pflegen den hier ausgedrückten Unterschied anders und zutreffender zu bezeichnen; wir sprechen von relativen im Gegensatz zu absoluten Eigenschaften, oder auch von subjektiver im Gegensatz zu objektiver Wahrheit. Eine tiefer eindringende Analyse hat uns ferner auch in den sogenannten objektiven oder primären Eigenschaften der Dinge zum mindesten ein subjektives Element erkennen lassen, und andrerseits hegen wir nicht den leisesten Zweifel, daß die Erzeugung der so mannigfach wechselnden subjektiven Eindrücke trotzdem keine gesetzlose, sondern eine an streng ursächliche Normen unverbrüchlich gebundene ist. Die erstere dieser Einsichten wird uns in einem späteren Stadium dieser Darstellung, bei den antiken Vorläufern eines Berkeley und Hume, bei den sogenannten Kyrenaikern begegnen; die letztere war auch dem Demokritos, wie wir bald sehen werden, so wenig fremd wie seinen modernen Nachfolgern, einem Hobbes oder Locke; hat doch auch die schon von Leukipp gelehrte unverbrüchliche Geltung des Kausalgesetzes keine, auch nicht die geringste Ausnahme geduldet. Allein an dieser Stelle war es dem großen Manne nur darum zu tun, eine neuerkannte Wahrheit von fundamentaler Bedeutung in möglichst nachdrücklicher und darum uneingeschränkter Weise auszusprechen. Eine schlagende Parallele bildet die Art, in welcher ein anderer, vielleicht noch größerer Denker dieselbe tiefgreifende Unterscheidung erfaßt und dargelegt hat. Kein Geringerer als Galileo Galilei hat, vielleicht unbeeinflußt von Demokrit, in seiner „Die Goldprobe“ betitelten Streitschrift (1623) die folgenden Worte geschrieben: „Sobald ich mir eine Materie oder körperliche Substanz vorstelle, kann ich

nicht umhin, mir zugleich vorzustellen, daß sie begrenzt und im Besitz dieser oder jener Gestalt ist, . . . daß sie sich an diesem oder jenem Orte befindet, . . . daß sie ruht oder sich bewegt, daß sie einen anderen Körper berührt oder nicht berührt" usw.; hingegen ist er nicht minder davon überzeugt, „daß jene Geschmäcke, Gerüche, Farben usw. in bezug auf den Gegenstand, in dem sie ihren Sitz zu haben scheinen, nichts anderes sind als bloße Namen *(non sieno altro che puri nomi)*".[1]. Die beiden Geistesheroen, jener des fünften vorchristlichen und jener des siebzehnten nachchristlichen Jahrhunderts wissen der eine so gut wie der andere, daß die sogenannten sekundären Eigenschaften der Dinge mehr sind als bloße Willkürannahmen, konventionelle Meinungen oder Benennungen. Aber sie stimmen nicht nur in der Verkündung der hochwichtigen Unterscheidung, sondern auch in einer Art dieser Verkündung überein, die (an sich und solange wir sie nicht durch andere Äußerungn derselben Männer ergänzen) einen schiefen und irreleitenden Eindruck hervorzubringen geeignet ist. Und selten oder niemals — so dürfen wir hinzufügen — sind neue Grundwahrheiten in untadeligerer Gewandung in die Welt oder auch nur in die Seele ihrer Entdecker getreten.

Doch genug von der äußeren Gestalt des Satzes. Sein innerer Gehalt beansprucht unser stärkstes Interesse. Mit seinem Auftreten war der Stein des Anstoßes beseitigt, über welchen die mündig gewordene Forschung so lange straucheln mußte. Was verschlug es fortan, daß ein Pflanzenblatt heute grün, morgen gelb und übermorgen braun ist? Wen konnte es nunmehr beirren, daß die Blüte, die soeben noch ganz Wohlgeruch war, binnen kurzem welk geworden und ihres Duftes beraubt ist? Wen konnte es jetzt anfechten, daß der Wohlgeschmack einer Frucht sich alsbald bei beginnender Fäulnis in sein Gegenteil verkehren wird? Auch das Hirsekorn-Argument des Zenon verlor seinen Stachel und brauchte niemand mehr in Ratlosigkeit zu stürzen. Waren doch alle diese Eigenschaften der Dinge ihrer objektiven Geltung entkleidet und aus dem Bereich gegenständlicher Realität hinausgewiesen worden. (Wir begreifen jetzt, nebenbei bemerkt, daß Leukipp gerade von Zenon den Anstoß zur Lösung des Stoffproblems empfangen konnte.) Ein wahres, festes, unwandelbares Erkenntnisobjekt war in der Körperwelt gewonnen; den flüchtigen, wechselvollen, nicht eigentlich den Gegenständen anhaftenden Sinneseigenschaften, die wir die sekundären nennen, trat der beharrende Stoff als die echte Wirklichkeit gegenüber. Seine Bestandteile, die einzelnen Körper, sollten sich tatsächlich durch nichts anderes voneinander unterscheiden als durch ihre

Größe und Gestalt mit Inbegriff der durch diese modifizierten Fähigkeit, durch Druck und Stoß auf andere Körper zu wirken.

Genauer hat Demokrit diese Grundunterschiede der Körper unter Berücksichtigung auch ihres wechselseitigen Verhältnisses also dargestellt. Er unterschied — und prägte diese Unterscheidungen in besonderen Kunstausdrücken aus —: die Gestalt (mit Einschluß der Größe, wie wir sagen dürfen), die Anordnung und die Lage der Körper. Und Aristoteles versinnlicht die drei Begriffe durch Beispiele, die er den Formen der griechischen Lautbilder, den Buchstaben, entlehnt hat. Den Unterschied der Gestalt verdeutlicht er durch die Gegenüberstellung des A und des N, jenen der Anordnung (die Demokrit „Berührung" nannte) durch das Doppelbild AN — NA, die (von jenem „Wendung" geheißene) Lage endlich durch die Umdrehung des H, die es zu I macht[1]. Demokrit hatte hierbei jedoch nicht die großen, über die Schwelle der Sichtbarkeit sich erhebenden, von ihm „augenerscheinliche" genannten Stoffgebilde im Sinne, sondern deren kleinste, nicht mehr wahrnehmbare, sondern nur erschließbare Bestandteile, die sogenannten „Atome" oder „Unteilbaren". Auf die Frage, wie er und Leukipp zu dieser letzteren Annahme gleichwie zu der ihnen eigentümlichen Verwendung des leeren Raumes gelangt sind, können wir nicht antworten, ohne den Leser an einiges ihm längst Bekannte zu erinnern. Denn hier wie anderwärts hat ihre Theorie aus den Arbeiten der Vorgänger die Summe gezogen; die Atomistik war die reife Frucht an dem Baum der alten, von den jonischen Physiologen gepflegten Stofflehre.

Wenn Anaximenes die verschiedenen Gestaltungen seines Urstoffs durch „Verdichtung" und „Verdünnung" entstehen und seine Grundform aus all diesen Wandlungen jedesmal wieder unversehrt hervorgehen ließ, so war ihm schwerlich der Gedanke völlig fremd, daß hierbei kleinste, unserer Wahrnehmung sich entziehende Teilchen bald enger zusammenrücken, bald weiter auseinandertreten (vgl. S. 48 f.). Wenn Heraklit eine unablässige Umgestaltung der Dinge lehrte und den wandellosen Bestand eines Einzeldings für einen bloßen Schein erklärte, den der stete Ersatz sich abtrennender Stoffteilchen durch neu hinzugeführte erzeuge, so setzte er damit das Vorhandensein unsichtbarer Stoffbestandteile sowohl als derartiger Bewegungen notwendig voraus (vgl. S. 56 f.). Wenn endlich Anaxagoras geradezu über die „Schwäche" unserer Sinne klagt, in jedem körperlichen Gebilde unendlich viele „Samen" oder kleinste Ur-Teilchen vereinigt und das

Ansehen des Gebildes nur durch das Vorwalten eines der zahllosen Elemente bestimmt sein läßt (vgl. S. 177), so sagt er uns mit klaren Worten das, was wir in betreff jener zwei Vorgänger erst erschließen mußten. Und in der Tat, zu jenen Annahmen mußten Wahrnehmungen drängen von so augenfälliger und alltäglicher Art, daß ihr frühes Auftreten uns nicht im mindesten befremden kann. Ein Stück Linnen oder Tuch wird vom Regen durchnäßt und alsbald von der hervorbrechenden Sonne getrocknet; die Wasserteilchen, von denen es durchtränkt war, haben sich entfernt, aber kein Auge hat ihren Abgang wahrgenommen. Ein Riechstoff hat das Gemach, in dem er aufbewahrt ward, mit seinem Duft erfüllt, aber niemand hat die den Geruch vermittelnden Teilchen sich im Raume verbreiten sehen, wenngleich das Riechfläschchen im Laufe der Zeit eine Verringerung seines Inhalts aufweist. Zum Teil dieselben, zum Teil andere häufige und gewöhnliche Erfahrungen ließen neben unsichtbaren Stoffteilchen und unsichtbaren Bewegungen auch unsichtbare Wege oder Gänge erkennen, die den anscheinend lückenlosen Zusammenschluß der Körper vielfach durchbrechen. Die also nahegelegte, wahrscheinlich Pythagoreern verdankte Annahme leerer, stoffentblößter Räume ist, wie wir uns erinnern, bereits dem Parmenides bekannt und eine Zielscheibe seiner lebhaften Angriffe gewesen (vgl. S. 147).

Bilden diese zwei Faktoren — unsichtbare bewegte Körperchen und unsichtbare leere Zwischenräume — gleichsam das Material der Atomtheorie, so haben ihr doch erst zwei andere ideale Agentien ihr Gepräge und ihre Gestalt verliehen. Wir meinen die beiden von uns sattsam erörterten Stoffpostulate, die wir gleichfalls mit allem Nachdruck für die jonischen Naturweisen in Anspruch nehmen. Es ist allerdings Parmenides, der dieselben zuerst in feste Formen gegossen hat, aber das erste (das der quantitativen Konstanz) ist der Kern der gesamten Urstofflehre und hat von Thales angefangen alle hierher gehörigen Versuche erzeugt und beherrscht; die früheste Spur des zweiten hingegen (der Forderung qualitativer Konstanz) haben wir bereits bei Anaximenes entdeckt (vgl. S. 50) und den Keim bei Anaxagoras, den wir mit den Eleaten in keinem anderen Punkt einstimmig und in den wesentlichsten Fragen ihnen diametral entgegengesetzt fanden, zu voller Entfaltung gedeihen sehen, während der nachweislich im Bann parmenideischer Lehren stehende Empedokles dasselbe viel schwächer betont und weit unvollkommener durchgeführt hat (vgl. S. 210). An beiden Forderungen, in deren Erfüllung man mit Recht die unerläßliche Bedingung alles stetigen im Bereich des

Körperlichen sich vollziehenden Naturgeschehens erblickte, hielt Leukipp mit unverbrüchlicher Strenge fest, mit einer Strenge freilich, die ihn nicht dazu verleitet hat, sei es in parmenideische Naturverleugnung, sei es in anaxagoreische Naturvergewaltigung zu verfallen. Ob er sich darüber klar war, daß selbst diese gewichtigsten Forderungen im Grunde doch nur Fragen sind, die von dem Forscher an die Natur gerichtet werden, dies darf füglich ebensosehr bezweifelt werden, wie daß er die neue Lehre nur mit triftigen Schlüssen aus empirischen Tatsachen vertreten hat. Man kennt die Neigung gar vieler großer Entdecker, ihre weittragendsten Ergebnisse nicht auf die einzige wahre Erkenntnisgrundlage, die Erfahrung, zu stellen, sondern deren Sicherheit durch die Ableitung aus vermeintlichen Denknotwendigkeiten erhöhen zu wollen. Ähnliches läßt sich von vornherein von dem Schüler des Metaphysikers Zenon nicht ohne Wahrscheinlichkeit erwarten. Doch wie dem immer sein mag (und einiges Hierhergehörige soll später erörtert werden), zur Genesis der Atomenlehre fehlt uns jedenfalls noch ein, und zwar das ausschlaggebende Moment. Zu den in den zwei Stoffpostulaten enthaltenen Annahmen der Unzerstörbarkeit und der Unwandelbarkeit des Stoffes ist eine physikalische Einsicht vom höchsten Werte getreten. Wir meinen die Erkenntnis der Undurchdringlichkeit des Stoffes. Diese als eine durchgängig allgemeine Eigenschaft desselben anzusehen, dazu mußten Versuche von jener Art führen, wie wir den Anaxagoras einen anstellen sahen (vgl. S. 177). Konnte man doch nicht umhin, nicht nur den Widerstand schlechtweg, sondern auch den zusehends und rasch sich steigernden Widerstand wahrzunehmen, den die in jenen aufgeblähten Schläuchen enthaltene Luft jedem Kompressionsbemühen entgegensetzte. Eine neue Schwierigkeit trat damit in Sicht, eine Schwierigkeit, die man vorher nicht empfunden hatte und nicht empfinden konnte, solange der streng gleichartige Charakter der Stoffwelt nicht erkannt, sondern durch die Verschiedenheit der Aggregatszustände verdunkelt und verdeckt war. In ruhiger oder nahezu ruhiger Luft tritt der Bewegung unseres Körpers kein nennenswertes oder gar unübersteigliches Hindernis entgegen. Sobald aber Experimente wie das eben erwähnte, dem man den den Luftdruck erhärtenden Versuch des Empedokles beigesellen kann (S. 196 f.), und nicht minder die fast sicherlich auf verwandten Wahrnehmungen fußenden Stofftheorien, zumal jene des Anaximenes, den Unterschied der Aggregatszustände nicht mehr als einen fundamentalen erscheinen ließen, da trat jene eine Lösung heischende Schwierigkeit mit voller Stärke auf den Plan. Ob Luft, ob Wasser, ob

feste Körper, es war überall, daran konnte man nicht zweifeln, an sich undurchdringliche Materie, die man vor sich hatte. Wie ist — so mußte man sich infolgedessen fragen — innerhalb derselben Bewegung überhaupt möglich? Und ferner, woher rühren die so erheblichen Verschiedenheiten des Widerstandes, dem dieselbe Bewegung in verschiedenen Medien begegnet? Wie kommt es, daß die Luft einem fliegenden Pfeil keinen merklichen, das Felsgestein einen unüberwindlichen Widerstand entgegenstellt? Hier setzte die — wie bemerkt — nicht mehr völlig neue Lehre vom leeren Raum ein und bot dem rastlosen Denken einen willkommenen Ausweg. Die Stoffwelt, so schloß man, bildet kein Kontinuum; sie besteht vielmehr aus gesonderten, völlig undurchdringlichen Kernen, die durch leere, völlig durchdringliche Zwischenräume voneinander getrennt sind. Bewegung ist somit darum und insoweit möglich, weil und insofern ein Undurchdringliches dem anderen Undurchdringlichen auszuweichen vermag. Und je nach der durch die Beschaffenheit und die Abstände solcher Kerne bedingten Leichtigkeit, Schwierigkeit oder Unmöglichkeit des Ausweichens wird die Bewegung leicht, schwer oder gar nicht vonstatten gehen. Die Unzerstörbarkeit, Unwandelbarkeit und Undurchdringlichkeit des Stoffes bedeutet in Wahrheit die Unzerstörbarkeit, Unwandelbarkeit und Undurchdringlichkeit jener durch ihre Kleinheit unsichtbaren Kerne, der zwar keineswegs unausgedehnten oder ideell unteilbaren, wohl aber aktuell untrennbaren Stoffeinheiten oder Atome. In der Gestalt und Größe dieser Urkörperchen fand man den Schlüssel zu den Eigenschaften des Zusammengesetzten, das sich aus diesen Einfachen aufbaut.

3. Schwer ist es, Wert und Gehalt der großen Lehre in Worten zu erschöpfen. Zuvörderst ziemt es, von den Diensten zu sprechen, welche die Theorie an sich zu leisten vermag, und die sie der modernen Wissenschaft tatsächlich leistet. Dann wird es nicht zu spät sein, der Unzulänglichkeiten ihrer ältesten Gestalt und ihrer frühesten Anwendung zu gedenken. Räumliche Bewegung wird durch sie erklärbar, d. h. vereinbar mit der Undurchdringlichkeit des Stoffes; und zwar Bewegungsvorgänge jeder Art und von jeder Abstufung der Größe, mag nun ihr Schauplatz der Weltenraum oder ein Wassertropfen sein. Nicht minder verständlich werden die Unterschiede der drei Aggregatszustände, indem dieselben Atomgruppen oder Molekeln einer Flüssigkeit jetzt unter dem Einfluß der Kälte näher aneinander rücken, ihren Bewegungsspielraum verengen und so zu einem festen Körper er-

starren, ein andermal wieder unter dem Einfluß der Wärme auseinander treten, das Feld ihrer Bewegungen ins ungemessene ausdehnen und sich so zu einem Gas verflüchtigen. Der Unzerstörbarkeit des Stoffes widerspricht nur mehr der äußere und oberflächliche Anschein. Die Entstehung eines scheinbar neuen Stoffgebildes erweist sich als die Vereinigung bisher getrennter, sein Untergang als die Trennung bisher vereinigter Atomkomplexe. Von der Mechanik der Massen, d. h. den Bewegungs- und Gleichgewichtsverhältnissen umfangreicher Atomgruppen, steigen wir hinab zu der Mechanik der Atome und ihrer nächsten Obergruppen, der kleinsten Atomverbindungen oder Molekeln, dem Gegenstand der Chemie. Die Tatsache, daß eine dauernde Verbindung mehrerer Stoffe in zwar oft zahlreichen, niemals aber in willkürlich schwankenden, sondern stets in festen Volum- und Gewichtsverhältnissen erfolgt, ward von der modernen Wissenschaft dahin gedeutet, daß jedesmal eine bestimmte Anzahl von Atomen der einen Art mit einer bestimmten Anzahl von Atomen einer anderen oder mehrerer anderer Arten eine Verbindung eingeht (Äquivalente, Atomgewichte). Von den Lagerungsverhältnissen und Bewegungszuständen seiner kleinsten Teile sind die Sinnes- und zum Teil die physikalischen Eigenschaften eines Körpers notwendig abhängig. Nichts natürlicher daher, als daß dieselbe Anhäufung gleichartiger Atome beispielsweise eine andere Farbe aufweist, je nachdem die Atom-Gruppen (Molekeln) in dieser oder in jener Weise gelagert sind, wie z. B. der gewöhnliche Phosphor gelblich, der amorphe rot ist (Allotropie). Nicht anders bei chemischen Verbindungen. Genau dieselben Atomarten in genau denselben Proportionen vereinigt offenbaren uns je nach dem Bau des Gefüges andere Eigenschaften (Isomerie). „Und wo“ die Atome „sich“ — so dürfen wir mit Fechner hinzufügen[1] — „nach einer Richtung anders ordnen als nach der anderen, erlangt das Ding nach verschiedenen Richtungen verschiedene Eigenschaften (Verschiedenheiten der Ausdehnbarkeit, des Blätterdurchganges, der Härte usw.).“ Das Verhältnis der Eigenschaften eines Zusammengesetzten zu jenen seiner Bestandteile kann unmöglich ein völlig einfaches und durchsichtiges sein. Denn da das Eingehen einer chemischen Verbindung tiefgreifende Veränderungen in seinem Gefolge hat (Verdichtung, Freiwerden von Wärme usw.), so ist die Erwartung, daß die Eigenschaften der Verbindung schlechtweg die Summe jener der Bestandteile bilden sollten, eine wenig berechtigte. Die Tatsache, daß die Qualitäten des Wassers nicht der bloße Inbegriff jener des Sauer- und des Wasserstoffes sind, oder daß die Farbe des blauen Vitriols nicht eine bloße Mischung der

Farben der Schwefelsäure und des Kupfers ist, diese und ähnliche Wahrnehmungen haben manchen Denker (John Stuart Mill z. B.) stutzig gemacht und an der Vervollkommnungsfähigkeit der Chemie ernste Zweifel hegen lassen[1]. Diese Tatsachen sprechen jedoch aus dem soeben angedeuteten Grunde ganz und gar nicht dagegen, daß die Atome innerhalb einer Verbindung unverändert dieselben bleiben, die sie vor dem Eintritt in diese waren, und die sie bei dem Austritt aus ihr wieder sein werden. Auch läßt sich der unveränderte Fortbestand mancher ihrer Eigenschaften schon gegenwärtig direkt nachweisen, und die Forschung hat in jüngster Zeit Wege betreten, die teils diesen direkten Nachweis in erweitertem Maße zu liefern, teils die gesetzmäßige Abhängigkeit der Eigenschaften des Zusammengesetzten von jenen der Bestandteile in weitem Umfang aufzuhellen verheißen. Die spezifische Wärme der Elemente besteht in ihren Verbindungen fort; das Lichtbrechungsvermögen des Kohlenstoffs glaubt man in den Kohlenstoffverbindungen wiederzufinden; andere Zusammenhänge zwischen den Eigenschaften eines chemischen Ganzen und seiner Teile treten fortwährend ans Licht; nicht selten gelingt es auch, die Eigenschaften einer experimentell noch nicht dargestellten Verbindung vorherzusagen usw. Die ganz und gar auf der Atomenlehre ruhende Chemie nähert sich somit mehr und mehr dem Stadium der Vollendung, in welchem die Deduktion oder Ableitung die bloße rohe Empirie ersetzt. Ist es ihr doch neuerlich bereits gelungen, physikalische Eigenschaften der Elemente (wie ihre Dehnbarkeit, Schmelzbarkeit, Flüchtigkeit) als von dem Gewicht und Volumen der betreffenden Atome abhängig zu erweisen, ja sogar — hierin an verblüffende Leistungen der Astronomie erinnernd — das Dasein und die Beschaffenheit von Elementen zu erschließen und diese Schlüsse nachträglich durch tatsächliche Entdeckungen zu erhärten. Von anderen Leistungen und Bekräftigungen der Atomenlehre wollen wir hier schweigen; das Gesagte genügt, um Cournots Ausspruch[2] vollauf zu rechtfertigen: „Keine der Ideen, die uns das Altertum hinterließ, hat einen größeren oder auch nur einen gleichen Erfolg gehabt.“ Auch ist die moderne Atomenlehre nicht etwa eine bloße Doppelgängerin der Theorie Leukipps und Demokrits. Sie ist aus ihr hervorgegangen, sie ist Fleisch von ihrem Fleische. Inwieweit der Schöpfer der neueren Naturwissenschaft, inwieweit Galilei (geboren 1564), der die demokritische Lehre gar wohl kannte, von ihr beeinflußt worden ist, und inwiefern er einige ihrer Fundamentalgedanken selbständig von neuem gedacht hat, wird schwer zu entscheiden sein. Der Mann aber, der die Atomenlehre in die moderne

Physik endgültig eingeführt hat, der französische Propst und Kanonikus Peter Gassendi (geboren 1592), ist geradezu vom Studium der Lehren, Schriften und auch des Lebens Epikurs, des Fortbildners der leukippisch-demokritischen Theorie, ausgegangen und hat sich um ihr Verständnis und ihre Würdigung in hohem Grade verdient gemacht. René Descartes endlich (geb. 1596) verwarf zwar die Atomenlehre selbst, stand aber — von der Frage nach dem Urquell der Bewegung abgesehen — so ganz und gar auf dem Boden der in ihr verkörperten streng mechanischen Naturerklärung, daß er dem Vorwurf begegnen zu müssen glaubte, es enthalte dieser Teil seines Lehrgebäudes nichts anderes als ein „Flickwerk aus demokritischen Lappen."[1]

Die Atomenlehre besitzt eine lange und wechselreiche Geschichte, die kürzlich eine ebenso liebevolle als gedankensatte, nur leider ihre Anfänge nicht mitumfassende Darstellung gefunden hat[2]. Von ihren Wandlungen und Umbildungen oder von den Einwürfen zu handeln, die von den sogenannten Dynamikern gegen sie erhoben wurden, ist nicht unseres Amtes. Nur einiger Hauptunterschiede moderner und antiker Atomistik mag hier gedacht sein. Die Physik unserer Tage rechnet nicht mehr mit dem Begriff des leeren Raumes. Sie hat ihn durch jenen des Äthers ersetzt, eine Annahme, die sich zur Erklärung des Naturgeschehens ungleich dienlicher erweist als jene. Allein in dem hier entscheidenden Punkte stimmen beide Konzeptionen aufs genaueste überein. Ein absolut Durchdringliches, in welches die Undurchdringlichen gleichsam eingebettet sind, und das sie rings umspült, das ist der Äther, dem man absolute Elastizität zuerkennt, nicht minder als das Leere. Ein anderer und tiefer greifender Unterschied ist der folgende. Die Chemie der Gegenwart findet mit siebzig und etlichen Elementen das Auslangen, und ihre Vertreter zweifeln, zumal seit der Entdeckung der „natürlichen Reihe" der Grundstoffe, nicht mehr daran, daß die Zukunft der Wissenschaft eine beträchtliche Verminderung, wahrscheinlich die Zurückführung sämtlicher Elemente auf einen Urstoff in ihrem Schoße trägt. Leukipp glaubte unendlich viele Verschiedenheiten der Atome, zwar nicht in anderer Rücksicht, wohl aber in Ansehung ihrer Größe und Gestalt voraussetzen zu müssen. So hat denn seine Hypothese — und dies gereicht ihr zu nicht geringer Ehre — eine bei weitem größere Leistungsfähigkeit an den Tag gelegt, als ihr Urheber ihr beimaß. Die Zahl qualitativer Unterschiede, welche bloßen Verschiedenheiten der Menge und Anordnung der jedesmal in einem Gebilde vereinigten Atome entspringen, hat sich als ungleich größer erwiesen, als Leukipp und Demokrit geahnt hatten. Daß

in ihrem Ansehen und in ihren Wirkungen so verschiedenartige Körper, wie der Weingeist und der Zucker es sind, aus denselben drei, nur in anderen Proportionen verbundenen, Atomgattungen bestehen, daß ein heftiges Gift (Muskarin) sich nur durch den Mehrgehalt von einem Atom Sauerstoff von einer in allen tierischen und pflanzlichen Zellen vorkommenden Substanz (Cholin) unterscheidet — dies und Ähnliches freilich konnten die Begründer der großen Lehre so wenig ahnen, wie daß die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit organischer Bildungen überhaupt zum größten Teil auf vier verschiedene Arten von Atomen, ihre Mengen- und Lagerungsverhältnisse zurückgeht[1]. Dennoch fragt man sich verwundert, warum denn die Atomisten sich nicht mit einer bescheideneren Annahme begnügt haben? Die richtige Antwort lautet wohl also. Dieser Überschwang entstammt dem Rückschlag gegen die volkstümliche und unwissenschaftliche Auffassung der Stoffwelt und, soweit Demokrit in Betracht kommt, wohl auch schon gegen die anaxagoreische Stofflehre. „Es bedarf," so etwa riefen die Schöpfer der neuen Theorie ihren Gegnern zu, „nicht eurer Annahme zahlloser qualitativer Verschiedenheiten; nicht eine einzige solche braucht in Wahrheit vorausgesetzt zu werden. Unterschiede der Größe und Gestalt der Ursubstanz sind allein völlig ausreichend, um die unübersehbare Fülle phänomenaler Verschiedenheiten zu erklären!" Damit war ein ungeheurer Schritt zur Vereinfachung fundamentaler Voraussetzungen getan. Der Verschwendung der Natur war nach einer — der qualitativen — Seite hin mit einem Schlag gesteuert. Sollte sie nun auch nach der anderen Seite hin zur Sparsamkeit genötigt werden? Dazu lag zunächst keinerlei Anlaß vor. Kam doch alles darauf an, die neue Hypothese so zu gestalten, daß sie den höchstgesteigerten, ja auch überspannten Anforderungen gerecht zu werden vermochte; die überreiche Gestaltenfülle, welche die Natur in anderen Rücksichten offenbart, auch in diesem Hauptbetrachte von ihr zu erwarten, dies konnte wahrlich nicht ungereimt heißen. Nur das allmähliche Wachstum positiver Erkenntnis konnte hier mäßigend und beschränkend wirken. Ferner, Demokrits Lehre kennt vereinzelt wenigstens auch Doppelatome, aber der Begriff der Atomgruppe oder Molekel ist ihr im Wesentlichen fremd; die Aufgabe, welche diese Vorstellung in der heutigen Wissenschaft zu erfüllen hat, fiel somit dem Atom selbst zu, und auch darum mußte ihm eine reichere Vielgestaltigkeit zugesprochen werden. Doch mochte dieser Teil des Hypothesenbaues immerhin mit allzu freigebiger Hand ausgestattet sein, der Reichtum war jedenfalls nicht vergeudet, er sollte die denkbar ergiebigste Verwendung finden.

Alle physikalischen Unterschiede einfacher Stoffe wurden ja ausnahmslos auf jene Größen- und Gestaltunterschiede zurückgeführt. Jeder Annahme sonstiger Verschiedenheiten glaubte Demokrit entraten zu können. Nicht über alles Hierhergehörige sind wir ausreichend unterrichtet. Wohl aber kennen wir seine Erklärung des spezifischen Gewichts, das er ganz und gar aus der größeren oder geringeren Dichtigkeit des stofflichen Gefüges ableiten wollte[1]. Ist das gleiche Volumen eines Stoffes leichter als das eines anderen, so sollte jener mehr Leeres in sich enthalten als dieser. Da ergab sich denn eine Schwierigkeit. Auch die Härte mußte ja der Grundvoraussetzung gemäß mit der Dichtigkeit und nur mit dieser zunehmen und abnehmen. Wie nun dort, wo Härte und spezifisches Gewicht nicht miteinander Hand in Hand gehen? Das Eisen ist härter als das Blei, das Blei aber schwerer als das Eisen. Da half eine weitere sinnreiche Auskunft. An diesem Widerspruche sei ein Unterschied in der Verteilungsweise des Leeren schuld. Ein Stück Blei — so meinte Demokrit — enthält mehr Masse, weniger Leeres als das gleichgroße Stück Eisen; sonst könnte sein Gewicht nicht ein größeres sein. Aber die Verteilung des Leeren muß im Blei eine gleichmäßigere, die darin enthaltene Stoffmasse muß von zahlreicheren, wenngleich kleineren leeren Zwischenräumen durchzogen werden; sonst könnte seine Härte nicht eine geringere sein.

4. Welche Körper übrigens dem Demokrit als einfache, welche ihm als zusammengesetzte gegolten haben, d. h. welche Stoffe er nur aus einer Art, welche er aus mehreren Arten von Atomen bestehen ließ, darüber fehlt uns genauere Kunde. Nur an zwei Punkten dessen, was man seine Sinnesphysiologie nennen kann, bricht der Strahl einer unverächtlichen Belehrung durch. Wir erfahren auf diesem Wege zum mindesten, daß die Annahme jener unendlichen Mannigfaltigkeit von Atomgrößen und -gestalten nicht dem Unvermögen entsprungen ist, in einem scheinbar Einfachen ein Zusammengesetztes zu erkennen oder zu vermuten. Seine höchst merkwürdige Farbenlehre, die beiläufig bemerkt einer neuen sachkundigen Behandlung gar bedürftig scheint, geht von vier Grundfarben aus. Es sind dies Weiß, Schwarz, Rot und Grün, bis auf das letzte, das an die Stelle von Gelb getreten ist, die bereits von Empedokles als solche anerkannten Hauptfarben. Alle anderen Farben werden als Mischfarben bezeichnet. Daraus ersehen wir, daß wenigstens alle die zahlreichen Körper, die nicht mit einer der vier

Grundfarben bekleidet sind, zusammengesetzter Natur sein, aus anderen als aus bloß gleichartigen Ur-Teilchen bestehen sollten. Demokrits Versuch, die Verschiedenheit der Geschmackseindrücke zu erklären, fußt durchweg auf den Gestalt- und in geringerem Maße auf den Größenunterschieden der in den betreffenden Stoffen enthaltenen Atome. Ein scharfer Geschmack ward von ihm aus scharfen oder spitzen Ur-Teilchen abgeleitet, der süße Geschmack aus der runden Form mäßig großer Massenteilchen und ähnlich der herbe, der salzige, der bittere Geschmack usw. Zunächst ein Wort über diese zumeist auf bloßen vagen Ähnlichkeiten der in Frage kommenden Geschmacks- und Tasteindrücke beruhenden Erklärungsversuche. Kein Zweifel, dieselben sind grundfalsch und überdies von einer Plumpheit, die unser Befremden erregen darf. Doch werden unsere Leser hierüber vielleicht glimpflicher urteilen, wenn sie etwa aus Alexander von Humboldts „Versuch über die gereizte Nerven- und Muskelfaser" erfahren haben, daß nahezu identische, die Geschmacksverschiedenheiten auf Gestaltverschiedenheiten der Massenteilchen gründende Theorien noch im achtzehnten Jahrhundert gang und gäbe waren, ja in so gut als völlig unangefochtener Geltung standen[1]. Was aber hier unser Interesse vornehmlich in Anspruch nimmt, ist ein anderes. Jene Angaben über die den einzelnen Geschmäcken zugrunde liegenden Atomformen erwecken zunächst den Eindruck, als ob jeder der zahlreichen Schmeckstoffe oder „Säfte" nur aus einartigen, nämlich aus den die jedesmal erforderliche Gestalt und Größe besitzenden Atomen gebildet sei. Allein wir brauchen uns bloß des vorhin über die Mischfarben Bemerkten zu erinnern, um zu erkennen, daß dies nicht Demokrits Meinung gewesen sein kann. Für das weiße Salz z. B. konnte er immerhin derartiges voraussetzen, ohne sich zu widersprechen, nicht aber für den goldgelben Honig oder die gelbbraune (menschliche) Galle. Die Süßigkeit des ersteren, die Bitterkeit der letzteren mußte er freilich auf das Vorhandensein der diese zwei Geschmacksqualitäten bedingenden Atomformen zurückführen; da ihm aber Gelb und Braun als Mischfarben galten, so mußte sich ihm die Folgerung ergeben, daß der Honig sowohl als die Galle außer diesen auch noch andersartige Atome enthalten. Der wahre Sinn jener Angaben kann daher bloß dieser sein, daß zum mindesten in allen mischfarbigen Stoffen die ihren spezifischen Geschmack verursachende Atomgattung nur eben vorwalte und das Übergewicht behaupte. Und zu allem Überfluß sagt uns auch Theophrast, unser vornehmster Gewährsmann für die Sinneslehre Demokrits ausdrücklich, daß er eben dies gelehrt hat[2].

Von den Einzelatomen wenden wir uns zu den Atomverbindungen. Diese betrachtete Demokrit als Verbindungen oder Verkettungen im eigentlichen Wortverstande. Sie galten ihm als aus unmittelbarer Berührung sich ergebende Verhäkelungen und Verflechtungen. Um diese zu ermöglichen, mußte es die Verhäkelung zulassende Atomgestalten geben; solche hat denn Demokrit in der Tat in großer Zahl ersonnen und auf Grund seiner Annahme einer endlosen Gestaltenfülle auch ersinnen dürfen. Von den jedes Ansatzes ermangelnden Ur-Teilchen, die nur eine sie umschließende Hülle zusammenhalten konnte, unterschied er jene, die teils Ösen oder Haken, teils eingebogene Ränder, teils buckelartige Wölbungen und Vertiefungen oder auch stufenförmige Fortsätze usw. besitzen sollten und die somit der mannigfachsten Befestigungsweisen, teils bloß an einem, teils an zwei Punkten, fähig waren. Der letztere und einige verwandte Unterschiede sollten augenblicklich dazu dienen, auch das größere oder geringere Maß freier Beweglichkeit, den mehr straffen oder lockeren Zusammenhang der Massenteilchen und die ihnen entsprechende Beschaffenheit des jedesmaligen Gesamtgefüges zu rechtfertigen. Uns ist diese Erklärungsart stofflicher Verbindung, deren letzten Nachhall wir bei Descartes und Huyghens antreffen, fremd geworden[1]. Doch darf daran erinnert werden, daß die die Stelle dieser grob-mechanischen Ansicht zum Teil vertretenden Begriffe der Affinität oder Verwandtschaftskraft usw. der heutigen Wissenschaft gleichfalls kein Genüge leisten, daß sie nur mehr als bequeme bildliche Ausdrucksweisen ihr Dasein fristen, als brauchbare Fiktionen oder auch, um mit einem philosophischen Chemiker der Gegenwart zu sprechen, als Worte „für eine fehlende klare Vorstellung". Und auch darauf dürfen wir hinweisen, daß die Neigung, jede Art des Zueinanderstrebens von Stoffteilen nicht mehr aus Fernkräften (Anziehung) sondern aus der, wenngleich durch ein Medium (Äther) vermittelten, Berührung abzuleiten, die Naturforschung unserer Tage mehr und mehr zu beherrschen begonnen hat — ein Umschwung, der durch Huyghens' tiefsinnige „Rede über die Ursache der Schwere" (1690) vorbereitet war. Trotz alledem möchte man Pascals Wort über die kartesianische Stofflehre auch Demokrit zurufen: „Man muß im groben sagen: dies geschieht durch Gestalt und Bewegung; aber diese angeben und die Maschine zusammensetzen . . . das ist unsicher, unnütz und eitle Mühe".[2]

Im leeren Raum umhertreibend treffen gelegentlich dergestalt verbindungsfähige Atome aufeinander, verweben sich zu größeren Ganzen, bilden allmählich eine Hülle, welche auch die Scharen frei umher-

wirbelnder Atome umgibt und zusammenhält, und werden so, sich aus der Unendlichkeit des Leeren abscheidend, schließlich zu einer Sonderwelt oder zu einem Kosmos, und solcher Welten gebe es unendlich viele. Sie bauen sich auf, wo die ihrem Entstehen günstigen Bedingungen vereinigt sind; sie werden zerstört, d. h. sie lösen sich in ihre Urbestandteile auf, sobald nicht die gleiche Gunst der Bedingungen ihren Bestand aufrechtzuerhalten fortfährt. Allein zum Kosmos, wie wir einen solchen wenigstens kennen, gehört nicht nur das Vorhandensein ungeheurer Atomkomplexe; nicht nur eine im größten Maßstab erfolgende Verbindung, auch eine im gleichen Maßstab eintretende Scheidung der Stoffe ist hierzu erforderlich. Keine bloße Anhäufung von Atomgewirren, sondern eine Anzahl weniger, gänzlich oder nahezu gleichartiger Stoffmassen liegt vor unseren Augen: dort der Himmel, hier die Erdfeste und über ihren Tiefen wieder das weit ausgebreitete Meer. Die alte Rätselfrage ersteht vor den Atomisten und empfängt von ihnen eine neue und doch auch wieder keine völlig neue Antwort. Der Zug des Gleichen zum Gleichen, den wir bei Empedokles die Rolle des Weltenordners spielen sahen, er kehrt wieder, aber in einigermaßen veränderter Gestalt. Auch Demokrit erkennt in dem Streben des Gleichen, sich zum Gleichen zu gesellen, eine das Weltgeschehen beherrschende Norm. Sie gilt ihm aber nicht als eine der Erklärung unzugängliche oder ihrer nicht bedürftige letzte Tatsache; er will sie verstehen, d. h. auf ihre Ursache, und da es sich um Stoffliches handelt, auf ihre physikalische oder mechanische Ursache zurückführen. Das Vorhandensein jener Massen-Ansammlungen gleichartiger Stoffe, der Umstand, daß ein Erdkrümchen neben dem anderen, ein Wassertropfen neben dem anderen usw. gelegen ist, wird für ihn gleichbedeutend mit der Tatsache, daß die die Eigenart der Erde, des Wassers usw. bedingenden Atome oder Atomkomplexe sich einst in ungeheuren Massen zusammengefunden und zusammengelagert haben. Damit sieht er sich vor ein Problem gestellt, um dessen Lösung er bemüht ist. Er findet sie in der gleichen Reaktionsfähigkeit gleichgestaltiger und gleichgroßer, beziehentlich in der verschiedenen Reaktionsfähigkeit der in diesem Betracht verschieden gearteten Stoffteile. Während er über die gewaltigen Vorgänge nachdenkt, die unserer Welt ihr gegenwärtiges Ansehen verliehen haben, erinnert er sich der Wirkungen, welche die Handhabung der Futterschwinge oder auch der Wellenschlag der Meeresbrandung ausübt. Das auf einer Futterschwinge befindliche und von der Hand des Landmanns hin- und hergeschüttelte Gemenge verschiedenartiger Feldfrüchte wird (wie er

meint, von der hierdurch erzeugten Luftströmung) gesondert und gesichtet: „Linsen kommen neben Linsen zu liegen, Gerstenkörner neben Gerstenkörner, Weizenkörner neben Weizenkörner." Nicht anders am Meeresstrande, wo „der Bewegung der Woge gemäß längliche im Verein mit länglichen, runde im Verein mit runden Steinchen an denselben Ort geschleudert werden."[1]

Die Rolle der Futterschwinge und des Wellenschlags spielt im kosmischen Geschehen der Atomwirbel. Wo immer im Weltenraum es sich fügt, daß in Bewegung begriffene Atomketten seitlich aufeinander treffen, da erzeugen sie eine rotierende oder Wirbelbewegung, welche zunächst diese zwei Ketten, dann aber, weiter und weiter greifend, die ihnen benachbarten Atomgeflechte erfaßt und schließlich die gesamten hier angehäuften Massen sichtet und sondert. Und zwar wird diese Scheidung dadurch bewirkt, daß das Gleichgestaltete und Gleichgroße auf den empfangenen Antrieb in gleicher Weise reagiert, wobei der Widerstand gegen die erfahrene Einwirkung mit der Größe der Urkörper wächst, mit ihrer Kleinheit abnimmt. Auf diese Weise wird nicht nur die Vereinigung des Gleichen, die Lagerung von Wasserteilchen neben Wasserteilchen, von Luftteilchen neben Luftteilchen usw. überhaupt begründet. Auch die Anordnung dieser sich lagernden Massen erhält ihre Erklärung, indem die kleineren und auch vermöge ihrer Gestalt beweglicheren Urkörper dem empfangenen Bewegungsimpuls einen schwächeren, die größeren und auch kraft ihrer Form minderbeweglichen Körperchen einen stärkeren Widerstand entgegenstellen. Darum bildet die aus Atomen der letzteren Art zusammengesetzte Erdmasse den Mittelpunkt, der aus den kleineren und runden Feueratomen bestehende Äther die äußere Umhüllung des also erwachsenden Kosmos. Das richtige Verständnis dieser kosmogonischen Lehre ist erst vor kaum einem Jahrzehnt durch zwei Forscher erschlossen worden, die unabhängig voneinander dazu gelangt sind, einen durch Jahrhunderte aufgehäuften Wust arger Mißdeutungen hinwegzuräumen und die Gedanken Leukipps und Demokrits in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederzugewinnen. Eines jedoch hat das treffliche Forscherpaar hervorzuheben unterlassen. Sie haben nicht darauf hingewiesen, daß die Verwendung des Wirbels als des Vehikels kosmischer Gestaltung nicht ganz und gar eine Neuschöpfung der Atomisten gewesen ist. Bei Anaxagoras sowohl als bei Empedokles sind uns bereits verwandte Annahmen begegnet. Mit höchster Wahrscheinlichkeit zum mindesten läßt sich der Urquell namhaft machen, aus dem jene und diese Denker geschöpft haben. Es ist ein Gedanke keines Geringeren als des Altvaters

der kosmogonischen Spekulation überhaupt: Anaximanders von Milet. Auf ihn weist eine lang übersehene Äußerung des Aristoteles fast unzweideutig hin[1]. Nicht weniger bemerkenswert aber als die Übereinstimmungen sind die Verschiedenheiten, die uns in der Verwendung dieses Behelfs der Weltbildung begegnen. Anaxagoras läßt ein unstoffliches oder doch halb unstoffliches Prinzip den ersten Impuls zu einer Drehbewegung erteilen, welche die bis dahin wirr und ordnungslos durcheinander gewürfelten Massen durch Überwindung der inneren Reibung gleichsam frei macht und ihnen erlaubt, sich, dem Zug ihrer spezifischen Schwere folgend, gesondert zu lagern. Worin Empedokles den ersten Anstoß des Bewegungsvorganges gefunden hat, der gleichfalls einen Wirbel und mittels desselben die Sonderung des bis dahin in dem einen göttlichen „Ball" ungeschieden vereinigten Stoffgemenges erzeugen sollte, dies vermochten wir nicht zu entscheiden; nur so viel ließ sich mit Gewißheit erkennen, daß der mechanische Prozeß bei ihm im Dienst einer der zwei außerstofflichen Potenzen, und zwar in jenem des „Zwistes" gestanden hat. Bei den Atomisten ist jede Spur solch einer Abhängigkeit geschwunden. Der weltbildende Vorgang ist nicht das Mittel zu irgendeinem gewollten Zweck; er ist der Absicht eines das All gestaltenden Nūs so wenig entsprungen, wie er der Ausfluß irgendeiner anderen das Weltgeschehen regelnden und beherrschenden Potenz ist. Er wird ganz und ausschließlich aus im strengsten Wortsinne natürlichen, dem Stoffe selbst innewohnenden Kräften abgeleitet. Seine Annahme dient lediglich dem wissenschaftlichen Erklärungsbedürfnis; sie soll einzig und allein eine von jedem Nebengedanken freie, völlig unbefangene Antwort auf die Frage erteilen: Wie konnte es geschehen, daß hie und da in der unendlichen Erstreckung des leeren Raumes an diesem und jenem Punkte der in endlosem Ablaufe begriffenen Zeit jene Sonderung und Ordnung stofflicher Massen stattgehabt hat, von der die uns umgebende Welt ein sicherlich nicht vereinzeltes Beispiel aufweist? Ein Teil dieser Antwort ist es insbesondere, der schon frühzeitig mißverständliche Auslegungen erfahren hat und dessen Klarstellung ein längeres Verweilen erfordert.

Wir haben im Eingang dieser Darstellung von Atomen gesprochen, die im leeren Raum umherstieben. Wir haben erzählt, wie Leukipp und Demokrit Scharen derselben aufeinandertreffen, dann jene unter ihnen die verbindungsfähig sind, sich verbinden und jene, die dies nicht sind, teilweise wenigstens durch eine aus Atomgeflechten gebildete Hülle zusammengehalten und völliger Vereinzelung entzogen werden ließen. Wir

haben endlich der bewegten Atomkomplexe gedacht, die, seitlich aufeinander stoßend, einen weltordnenden Wirbel erzeugen. Zwei Fragen erheben sich hier, eine Detail- und eine Prinzipien-Frage. Die erste hat es mit dem Wirbel und den ihm zugeschriebenen Wirkungen zu tun. Sind diese doch das gerade Gegenteil dessen, was sie nach physikalischen Grundsätzen sein müßten. Die durch eine Drehbewegung entfesselte Zentrifugalkraft eignet sich aufs beste dazu, die Scheidung eines Stoffgemenges zu bewirken. Allein diese Sonderung erfolgt, wie jede Zentrifugalmaschine zeigen kann, in der Weise, daß die schwersten Stoffe in die weiteste Entfernung abgeschleudert werden. Wie Anaximander hierüber geurteilt hat, darüber fehlt uns sicheres Wissen, ja selbst eine einleuchtende Vermutung. Seine Nachfolger eigneten sich die Rotationshypothese an, aber sie suchten nach genau entsprechenden irdischen Parallelen des kosmogonischen Wirbels. Sie fanden eine solche im Bereich meteorologischer Erscheinungen — und wurden durch sie irregeführt! Ein mäßig starker Wirbel — wie die Etesien (Sommernordwinde) solche oft genug in Hellas erzeugen — entrafft leichtere Gegenstände, während er zu schwach ist, um auch schwerere zu heben. Dazu kommt, daß die Bewegung jedes Wirbelwinds in der Nähe des Bodens infolge der daselbst statthabenden Reibung eine nach innen gekehrte Richtung annimmt und daher in der Tat nächst seinem in Ruhe befindlichen Mittelpunkt eine Stoffansammlung herbeiführt. So konnte der irrige Glaube erwachsen, daß derartiges in der Natur der Wirbelbewegung als solcher gelegen sei und daß auch der vorausgesetzte kosmische Wirbel von solchen Folgen begleitet sein mußte[1].

Ungleich bedeutsamer ist die Frage nach den Ursachen all dieser Bewegungen und Bewegungshemmungen. Diese hat von alters her die Geister beschäftigt und den vornehmsten der Einwürfe abgegeben, die gegen die atomistische Lehre überhaupt laut geworden sind. In einem gewissen, und zwar in sehr ausgedehntem Maße gestattete diese Frage freilich eine unmittelbar befriedigende und einleuchtende Antwort. Stoß, Druck, Gegenstoß, ein mit der Masse wachsender Widerstand — dies waren die vornehmsten, der Erfahrung entnommenen Faktoren, die auch in jenen kosmischen Geschehnissen wirksam gedacht wurden. Daß hierbei auch ein Abprallen des Atoms vom Atom und somit die Elastizität absolut harter Körper vorausgesetzt wurde, mag für die Atomtheorie in ihrer herkömmlichen Fassung verhängnisvoll sein, mit der hier behandelten prinzipiellen Frage hat dies nichts

zu schaffen. Auch für die früheren Stadien des Weltprozesses erwiesen sich jene Faktoren in weiterem Umfang ausreichend, als man bei oberflächlicher Erwägung glauben könnte. Denn auch die im leeren Raum umherfliegenden Atome konnten ja in dem unendlichen Ablauf der vorangegangenen Zeit von anderen Atomen getroffen und somit durch empfangene Stöße in Bewegung gesetzt worden sein. Allein diese Auskunft vermochte allerdings nicht eine erschöpfende zu sein. Wenn man A von B, B von C, C von D usw. usw. Stöße erhalten und durch diese Stöße in Bewegung geraten sein ließ, so gelangte das diesen Prozeß zurückverfolgende Denken unvermeidlich zu der Frage nach dem Ausgangspunkt der Reihe, so zahllos auch die Glieder sein mochten, aus denen sie sich zusammensetzte. Der Bescheid, den Demokrit hier den Fragenden erteilte, hat das Mißvergnügen zahlreicher nachfolgender Denker erregt — ein Mißvergnügen, dessen Berechtigung zu prüfen uns nunmehr obliegt. Sein Bescheid lautete nämlich dahin, daß jene Bewegung der Atome eine ursprüngliche, ewige, anfangslose, und daß es müßig und verkehrt sei, für das anfangslose Geschehen einen Anfang oder eine Ursache zu suchen. Darauf wurde ihm die Entgegnung zuteil, diese Erklärung durchbreche das von ihm selbst und seinem Meister so nachdrücklich verkündete Prinzip der ausnahmslos waltenden Kausalität: er erhebe die Ursachlosigkeit oder das Ungefähr zum Weltbeherrscher, er stelle den Zufall an die Spitze des Gesamtprozesses und was derlei Vorwürfe mehr sind. Und das Gezeter ist nicht verstummt von Aristoteles bis auf unsere Tage[1]. Um diesen Streit mit Billigkeit zu schlichten, gilt es vor allem, den Begriff der Ursache scharf ins Auge zu fassen. Eben das Wort, welches den Begriff in unserer Sprache verkörpert, erleichtert es uns, die in ihm verborgene Zweideutigkeit und damit einen Hauptgrund jenes alten Zwistes ans Licht zu ziehen. Man kann unter Ursache eine Sache verstehen, die vor einem Geschehnis vorhanden ist und dasselbe ins Dasein ruft — eine Sache im weitesten Sinne des Wortes, ein Ding, ein Wesen, eine Substanz irgendwelcher Art. Die Angabe solch einer Ursache für ein uranfängliches Geschehen abzulehnen, war augenscheinlich Demokrits gutes und unbestreitbares Recht. Denn wenn er die Atome als von Ewigkeit her bestehend ansah, so war es gewiß nicht der Kausalitätsglaube, der ihn nötigen konnte, diesem Uranfänglichen ein anderes noch Uranfänglicheres vorauszuschicken. Allein das Wort Ursache besitzt noch eine andere Bedeutung, diejenige, die heutzutage im wissenschaftlichen Gebrauch die vorherrschende ist. Wir verstehen darunter kurz gesagt den Inbegriff der Bedingungen, die irgendein Geschehen

hervorrufen, gleichviel ob sie dem Gegenstand, der den Schauplatz jenes Geschehens bildet, zum Teil wenigstens äußerlich sind oder ob darunter ausschließlich Kräfte oder Eigenschaften gemeint sind, die dem Gegenstand selber innewohnen und sein so oder so geartetes Wirken bestimmen. In diesem, dem letzteren Sinne ist die Frage auch nach der Ursache eines uranfänglichen Geschehens eine zulässige. Diese Frage beantworten hieß in dem vorliegenden Falle die Eigenschaft der Atome namhaft machen, die sie ohne jeden und vor jedem vorangegangenen äußeren Anstoß sich bewegen läßt. Und sollte die Antwort eine strengeren Anforderungen genügende sein, so mußte ihr Inhalt neben jener Eigenschaft auch das sie regelnde Gesetz, mit andern Worten die Stärke und Richtung dieser Urbewegung in sich schließen. Demokrit hat dem ersten, nicht aber dem zweiten Teil dieser Forderung entsprochen. Er hat Bewegung für den ursprünglichen oder natürlichen Zustand der Atome erklärt, über Richtung und Stärke dieser Bewegung aber nichts aussagen zu dürfen gemeint. Und in der Tat, er durfte dies einfach darum nicht, weil ihm kein hierzu dienliches Beobachtungsmaterial zu Gebote stand. Alle die Materie, die er und die wir Menschen überhaupt kennen, ist dem uranfänglichen Zustand, dem jenes Bewegungsgesetz allein zu entnehmen wäre, längst entrückt. Sie ist insbesondere den demokritischen Voraussetzungen gemäß durch jene Wirbelbewegung hindurchgegangen, die dem gegenwärtigen Weltzustand als sein Ausgangspunkt voranliegt. Allein auch davon abgesehen: wo ist das Stoffteilchen zu finden, das nicht im Laufe der Äonen von anderen Stoffteilchen getroffen worden ist, das nicht ihren Stoß oder Druck erlitten hat? Und wäre es vorhanden, ja wäre es selbst der Beobachtung des Forschers zugänglich und mithin an sich geeignet, ihm das Gesetz jener Urbewegung auszuliefern — wie könnte der Forscher, der seine mechanische Vorgeschichte, beziehentlich den Mangel einer solchen nicht kennt, es ihm abfragen? So durfte, ja mußte Demokrit jene Forderung als eine ungehörige und unerfüllbare ablehnen. Er begnügte sich damit zu erklären, daß die Atome von Ewigkeit in Bewegung begriffen seien. Wer ihm hierzu das Recht abspricht, der hat wohl den Grund und den Gang seiner Darlegungen überhaupt verkannt, oder er entbehrt doch darüber ausreichender Klarheit. Leukipp und sein Jünger hatten sich die Aufgabe gestellt, das gegenwärtige Weltgeschehen und hierbei in erster Reihe die Vorbedingung alles gegenwärtigen Weltgeschehens, den Bestand und Ursprung eben eines Kosmos, wie es der unsrige ist, die Scheidung und Anordnung der ihn zusammensetzenden Stoffmassen zu

erklären. Es galt ihnen als echt wissenschaftlichen, vom Bekannten ausgehenden und von ihm auf das Unbekannte zurückschließenden Denkern, jenes Minimum von Voraussetzungen zu ermitteln, aus dem sich im Verein mit den erfahrungsmäßig feststehenden Eigenschaften des Stoffes der Aufbau der Welt und die tatsächlich nachweisbare Wirksamkeit ihrer Bestandteile ergeben würde. Eine dieser Voraussetzungen ging dahin, daß die Urkörperchen sich von Anfang an im Zustand nicht der Ruhe, sondern der Bewegung befinden. Dann konnten sie aufeinander treffen, dann konnten sie sich verflechten, dann konnten und mußten die Atomgeflechte, so oft sie in einer bestimmten Weise zusammentrafen, einen Wirbel erzeugen usw. usw. Eine durch nichts, am wenigsten durch die Natur des Problems gerechtfertigte Vermessenheit aber wäre es gewesen, auch über die Beschaffenheit dieser Bewegung Behauptungen aufstellen oder Vermutungen äußern zu wollen. Die Weigerung, diesem Verlangen der Gegner zu entsprechen, gereicht inmitten so vieler Verwegenheiten ihrer wissenschaftlichen Bescheidenheit und Selbstbeschränkung zu hoher Ehre.

Doch an eben dieser Stelle vertreten uns vermeintliche metaphysische Schwierigkeiten, in Wahrheit tief eingewurzelte metaphysische Vorurteile den Weg. Kaum ausrottbar möchte man diese nennen, wenn man sich der Tatsache erinnert, daß die Frage nach dem Bande, das Materie und Bewegung verknüpft, erst kürzlich wieder, und zwar von einem der angesehensten Naturforscher, unter die unlösbaren „Welträtsel" gerechnet ward[1]. Und das ist noch das mindest anspruchsvolle Gewand, in das jene angebliche Schwierigkeit sich kleidet. Rätselhaft, d. h. dem, was wir Erklärung nennen, unzugänglich sind freilich im Grunde alle letzten Tatsachen der Welteinrichtung, das Dasein dessen, „was im Raume spukt", nicht minder als seine Bewegung. Allein daß im „Begriff" der Materie etwas enthalten sei, was, sie mit Bewegung von Haus aus verknüpft zu denken, besonders schwierig oder, wie die Mehrzahl der Metaphysiker annimmt, geradezu unmöglich mache — dies will uns eine der denkwürdigsten Täuschungen bedünken, denen der zu Täuschungen der mannigfachsten Art so sehr geneigte Menschengeist jemals erlegen ist. Wie in anderen derartigen Denkschwierigkeiten oder Denkunmöglichkeiten ist auch in dieser nichts anderes zu erblicken als ein Erzeugnis der Gewöhnung. Das Wunderbare und wohl in seiner Art Einzige an dieser die Würde einer Denknorm usurpierenden Denkgewöhnung ist aber der Umstand, daß wir mit voller Bestimmtheit die Schranken, und zwar die sehr engen Schranken unserer

wahrnehmenden Fähigkeiten bezeichnen können, denen sie entstammt ist. Nicht ruhende, sondern bewegte Materie ist im Weltall, soweit wir es kennen, die so gut als ausnahmslose Regel. Einen eigentlichen, mehr als relativen Ruhezustand kennt wohl die gesamte Wissenschaft nicht. Der Weltkörper, den wir bewohnen, und jene, zu denen wir emporblicken, sie sind in ebenso rastloser Flucht begriffen, sie kennen die Ruhe sowenig wie die Atome und Molekeln, aus denen sich alles Körperliche zusammensetzt. Nur der zufällige Umstand, daß wir den Umschwung, der uns selbst mitsamt unserer Wohnstatt und mit allem, was sie enthält, durch den Raum entführt, nicht unmittelbar gewahren, und die ebenso zufällige Enge unserer Sinne, die das unablässige Kreisen der Massenteilchen gleichfalls unserem Blick entzieht — nur dieser Verein von Zufällen ist es, der unser Auge fast ausschließlich auf Stoffgebilde mittlerer Größe heftet; und ein solches stellt, sobald man es nicht als einen Teil seines Ganzen oder als das Ganze seiner Teile betrachtet, in der Tat häufig genug einen Waffenstillstand der bewegenden Kräfte dar, der den Schein eines ewigen Friedens heuchelt. Hierin, und hierin allein ist unseres Erachtens die Wurzel jener wunderlichen, zur Kraft eines Dogmas erstarkten Meinung zu suchen, es sei dem Stoff als solchem natürlicher zu ruhen als sich zu bewegen, oder gar, es sei ungereimt, die Bewegung zur uranfänglichen Ausstattung der Stoffwelt zu rechnen.

Der Einbürgerung dieses Dogmas hat sich, vom Anbruch der Neuzeit angefangen, ein Häuflein erlesener Geister wiedersetzt: Giordano Bruno nicht weniger als Baco von Verulam, Descartes' Autorität zum Trotze Leibniz und Spinoza ganz ebenso wie hervorragende Naturforscher unseres Jahrhunderts. Einer der letzteren, John Tyndall, hat das schöne Wort geprägt: „Wenn der Stoff als ein Bettler in die Welt tritt, so geschieht dies darum, weil die Jakobe der Theologie ihn seines Geburtsrechtes beraubt haben“[1]. Nur möchten wir an die Stelle der „Theologie“ die Metaphysik setzen, die so oft die Beschönigerin und Verklärerin menschlicher Vorurteile ist. Denn mit den von der Theologie der Gottheit zuerkannten Prädikaten der Allmacht und Allweisheit steht es in besserem Einklang, daß diese den Stoff sofort als ein Bewegtes geschaffen, als daß sie die Bewegung ihm erst hinterher und gleichsam auf Grund eines Nachgedankens verliehen habe. Mit solchen Fragen hatte Demokrit allerdings nichts zu tun. Die Auffassung der Materie als einer „untätigen Masse“, als einer „ruhenden Wucht“, die nur äußeren Anstößen gehorcht, ist späteren Ursprungs. Noch schlummerte

jene „Erfindung des menschlichen Geistes .... die entblößte und leidende Materie“ (um mit Baco zu sprechen) im Schoße der Zukunft. Den Hylozoisten war sie unbekannt; und es scheint angemessen, darauf hinzuweisen, daß auch die Atomisten trotz ihrer Neigung, die Welt als einen Mechanismus anzusehen, vor dieser auf dem Boden der Mechanik irdischer Massen erwachsenen falschen Verallgemeinerung glücklich bewahrt blieben. Sie haben hier wie anderwärts die Erbschaft ihrer großen Vorgänger, der jonischen Physiologen, angetreten.

5. Üblicher ist es freilich, bei der Dankesschuld zu verweilen, welche die Urheber der Atomistik an die Schöpfer der Einheitslehre kettet. Welche Bewandtnis es damit habe, auf diese Frage vermag sich der Leser, der unseren bisherigen Ausführungen verständnisvoll gefolgt ist, eine annähernd genaue Antwort selbst zu erteilen. Doch vernimmt er eine solche vielleicht nicht ungern aus dem Mund der auf diesem Gebiet vollwichtigsten Autorität des Altertums: „Leukipp, der aus Elea oder aus Milet stammte“, — so sagt uns Theophrast[1] — „war mit der Lehre des Parmenides vertraut, aber er schlug nicht denselben Weg wie dieser und Xenophanes ein, sondern wie mich dünkt den entgegengesetzten. Denn während jene das All einheitlich, unbewegt, unentstanden und begrenzt sein ließen und schon die bloße Frage nach dem Nichtseienden (d. h. dem Leeren) verpönten, hat dieser unendlich viele und in ewiger Bewegung begriffene Urkörper, die Atome, vorausgesetzt und ihre Gestalten gleichfalls der Zahl nach für unendlich erklärt“, aus anderen Gründen und zumal auch, „weil er in den Dingen unablässiges Entstehen und unablässigen Wandel gewahrte. Ferner hat er das Seiende nicht für realer gehalten als das Nichtseiende (d. h. das Leere) und in beiden gleichsehr die Ursache ihres Entstehens erblickt“. Will man übrigens den Eingangsworten das entnehmen, was unseres Erachtens nicht in ihnen zu finden ist, daß nämlich Leukipp ein Jünger des Parmenides gewesen sei, so war er jedenfalls ein Jünger, dessen sich sein Meister so wenig freuen konnte wie etwa die Jesuitenväter ihres Schülers Voltaire. Diejenigen allerdings, denen das zweite Stoffpostulat als parmenideische Schöpfung gilt, müssen hierüber anders denken und trotz des von Theophrast so richtig und so nachdrücklich betonten diametralen Gegensatzes der Grundlehren eine weitreichende Abhängigkeit der atomistischen von der eleatischen Doktrin behaupten. Wir würden unsere Leser zu ermüden fürchten, wollten wir ihnen nochmals die Gründe vorführen, die uns in den beiden Stoffpostulaten die Frucht und das Eigentum der jonischen Naturforschung erkennen ließen, wenn wir gleich dem

Parmenides das Verdienst ihrer strengen Formulierung keineswegs schmälern wollen — ein Verdienst übrigens, dem der eitle Versuch, sie auf aprioristische Argumente zu stützen, nicht unerheblich Abbruch tut. Allerdings haben die eleatischen Metaphysiker ihr gewaltiges Abstraktionsvermögen nicht völlig vergeblich betätigt. Die Anerkennung des zweiten Stoffpostulates, jenes der qualitativen Konstanz, ließ nur die Wahl zwischen zwei Gedankenwegen: zwischen dem, was wir kurzweg die anaxagoreische, und dem, was wir die leukippische Stofflehre nennen dürfen: so viele Urstoffe, als es tatsächlich vorkommende Kombinationen von Sinnesqualitäten gibt, oder ein Urstoff, dem die gemeinsamen Grundqualitäten des Körperlichen eigen, die divergierenden Sinnesqualitäten hingegen fremd sind. Der letzteren Ansicht hat Parmenides insoweit vorgearbeitet, als auch er zwischen den Eigenschaften, die das Körperliche als solches kennzeichnen, und denjenigen, die dem Körperlichen gleichsam akzidentell sind, eine Scheidelinie gezogen hat. Sein „Seiendes" ist freilich bloß ewiges und wandelloses Raumerfüllendes. Da ihm Bewegung als undenkbar und darum unmöglich gilt, so haben auch die alle Bewegung bedingenden und bewirkenden, die mechanischen Eigenschaften des Körperlichen für ihn keine Bedeutung; von Stoß und Druck gleichwie von allen Modifikationen dieser Vorgänge weiß seine Lehre nichts zu melden. Obgleich daher die Trennungslinie, die er zwischen dem wahren Sein und dem bloßen trügerischen Schein zieht, mit jener, die Leukipp zwischen dem gegenständlich und dem bloß subjektiv Realen, zwischen den primären und sekundären Eigenschaften der Dinge verlaufen läßt, keineswegs zusammenfällt, — obgleich sie gerade dasjenige, was Kern- und Angelpunkt der atomistischen Welterklärung ist, die Bewegung nämlich, dem Reich des Scheines zuweist: so hat er doch dadurch, daß er überhaupt solch eine Scheidung vornahm, daß er wesentliche Eigenschaften seines Seienden von anderen, nichtwesentlichen unterschied und beide mit kräftiger Hand auseinander hielt, jener Welterklärung, man möchte sagen wider seinen Willen, Vorschub geleistet. Der alle Bewegung, alle Veränderung, alles Geschehen leugnende und somit die Naturforschung ihres Inhalts beraubende „Unnaturforscher" und „Allstillstandsmann" hat — so wundersam verschlungen sind die Pfade des geistigen Fortschritts — die eben die Veränderung und das Geschehen vollauf anerkennende, auf mechanische Bewegung zurückführende und in dem Bannkreis dieser Probleme ausschließlich weilende Naturforschung unwissentlich und absichtslos gefördert. Damit ist aber dem Verdienst der eleatischen Spekulation um direkte Förderung der positiven Wissenschaft sein volles Recht widerfahren. Und vielleicht mehr als dieses.

Denn wer weiß ob Leukipp, vor jene Alternative gestellt, nicht auch ohne den Vorgang des Parmenides sich für die richtige Seite entschieden hätte und der Gegenspieler des Anaxagoras geworden wäre? Doch darüber zu grübeln ist müßig. Verkehrt aber ist es, aus den sonstigen Berührungen der beiden Lehren auf die Abhängigkeit der einen von der anderen zu schließen. Sie berühren sich in der Tat vielfach — wie und weil eben Gegensätze sich berühren. Die Eleaten schließen wie folgt: ohne Leeres keine Bewegung, ein Leeres gibt es nicht, somit gibt es auch keine Bewegung. Die Atomisten hingegen: ohne Leeres keine Bewegung, es gibt Bewegung, somit gibt es auch ein Leeres. Allein so schneidend hier der Kontrast der Schlußsätze ist, verdankt nicht der Atomist dem Eleaten den gemeinsamen Obersatz und somit den ersten Anstoß zum Aufbau mindestens jenes Teiles seiner Lehre? Dies ist oft behauptet worden, aber unseres Erachtens ganz und gar mit Unrecht. Denn nicht die Eleaten können die Urheber dieser gemeinsamen Prämisse sein. Nicht nur Melissos handelt schon vom leeren Raum, und zwar durchaus nicht in der Weise, als hätte er diese Hypothese ersonnen, nur um sie zu bekämpfen. Parmenides selbst kennt und bestreitet die Annahme des Leeren oder Nichtseienden in einem Tone, der keinen Zweifel darüber läßt, daß er diese Doktrin, und zwar als einen Behelf der Naturerklärung, bereits vorgefunden hat. Nicht von Parmenides ist hier Leukipp beeinflußt worden, wohl aber von älteren namenlosen Denkern — wahrscheinlich, wie schon einmal (S. 147, vgl. S. 268) bemerkt ward, von Pythagoreern — die beiden vorangegangen waren. Wir wagen es noch einen Schritt weiter zu gehen. Nicht nur das Leere, auch ein Analogon der Atome hatten jene Unbekannten bereits ersonnen. Spricht doch Parmenides von etwas, in dem wir nur das Leere erblicken können, das nach der Annahme eifervoll bekämpfter Gegner zum Teil einen zusammenhängenden Raum einnimmt, zum Teil „allerwärts ordnungsmäßig verteilt ist“[1]. Mit anderen Worten, er kennt eine Doktrin, die nicht nur einen zusammenhängenden stoffentblößten Raum, sondern desgleichen auch die gesamte Körperwelt durchziehende leere Zwischenräume annimmt. Daß die von diesen Interstitien wie von einem Netz von Kanälen umschlossenen Stoffinseln (wenn wir so sagen dürfen) in ihrer Aufgabe und Bestimmung den Atomen Leukipps mindestens sehr nahekommen mußten, daß diese Vorstellung einer regelmäßig und ausnahmslos durchbrochenen Stoffmasse kaum einem anderen Bedürfnis entstammen konnte als dem Verlangen, eine universelle Tatsache zu erklären, und daß diese fast sicherlich keine andere war als eben die Tatsache der Bewegung — dies sind Schlüsse, deren

Kraft uns darum nicht geringer zu sein scheint, weil sie bisher nicht gezogen worden sind. So wird der Aufmerkende auch hier organischen Ideenwachstums und jener Stetigkeit der Entwicklung inne, die den Wert wissenschaftlicher Leistungen erhöht, ohne doch das Verdienst ihrer Urheber ernstlich zu schmälern.

6. Worin — so fragen wir uns nunmehr — besteht das Hauptverdienst Leukipps? Welcher Teil seiner Lehre trägt zumeist das Gepräge seines originalen Genies? Den leeren Raum hat nicht er in die Wissenschaft eingeführt; Ansätze zur Atomenlehre waren vor ihm vorhanden, wahrscheinlich freilich rohe und unvollkommene Ansätze, die er ausgebildet, verfeinert und zur Würde eines in sich geschlossenen Systems erhoben hat. Der Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher oder (wie wir seit John Locke sagen) primärer und sekundärer Eigenschaften der Dinge hatte Parmenides vorgearbeitet, mochte nun seine Vorarbeit eine unentbehrliche sein oder nicht. Keinen Vorgänger besaß hingegen Leukipp in dem Versuche, die Welt der Substanzen mit der Welt der Phänomene zu verknüpfen, statt die letzteren in der Weise der Eleaten als bloßes Blendwerk und Trugbild zu verwerfen und sie aus dem Tempel der Erkenntnis hinauszuweisen. Dieser Brückenschlag zwischen zwei Welten, die vordem unterschiedslos vermengt, seit kurzem unterschieden, aber zugleich auseinander gerissen waren — das großartige Unternehmen, den Inbegriff sinnlicher Eigenschaften der Dinge (mathematisch gesprochen) als eine Funktion ihrer körperlichen Eigenschaften, ihrer Größe, Gestalt, Stellung, Lage, Nähe und Ferne zu erweisen und somit die Gesamtnatur nicht zu verleugnen, nicht zu vergewaltigen, sondern zu erklären — dies ist der eigentliche Kernpunkt der Geistestat Leukipps. Und wie der originellste, so ist dies auch der bleibendste, der wahrhaft unzerstörbare Teil seiner Leistung. Die atomistische Hypothese wird vielleicht dereinst einer anderen weichen; die Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften hat in erkenntnistheoretischer Rücksicht viel von ihrer Bedeutung eingebüßt; der Versuch aber, alle qualitativen Verschiedenheiten an Unterschiede der Größe, der Gestalt, der Lage und Bewegung zu knüpfen, ist an sich danach angetan, jeden Wechsel der Meinung und der Auffassung zu überdauern. Auf ihm, der Qualitäten auf Quantitäten zurückführt oder, genauer gesprochen, jene zu diesen in feste Beziehungen setzt, beruht alle exakte Naturerkenntnis. In ihm liegt die ganze mathematische Physik wie in ihrem Keim beschlossen. Hier hat die Forschung der neueren Zeiten wieder eingesetzt. Galilei, Descartes,

Huyghens, sie haben alle genau dieselbe Bahn betreten. „Daß es" — so sagt Galilei — „um in uns die Geschmäcke, Gerüche, Töne zu erregen, etwas anderes bedürfe als Größen, Gestalten, Mengen und langsame oder rasche Bewegungen, das glaube ich nicht." Huyghens setzt aus einer und derselben Materie gebildete Körper voraus, „in denen man keinerlei Qualität . . . ., sondern nur verschiedene Größen, Gestalten und Bewegungen" unterscheidet, und eben dies ist auch der Standpunkt, den Descartes vor ihm einnahm[1]. Diese Vorkämpfer der modernen Naturwissenschaft kennen insgesamt, wie sie selbst ausdrücklich bezeugen, die Lehre, die ihnen die demokritische heißt, die aber in Wahrheit auf Leukipp als ihren Urheber zurückgeht. Und wohlgemerkt, die auf diesem Wege gewonnenen Einsichten in die Verkettung natürlicher Phänomene und die ihnen entstammende Naturbeherrschung, sie sind völlig unabhängig von der Weltansicht, die wir bevorzugen oder der unsere Nachkommen sich einst zuneigen mögen. Die elektrische Lampe leuchtet auch dem Agnostiker, dem das Innerste des Naturgeschehens als dunkel, als ein ewig undurchdringliches Geheimnis gilt. Die Gesetze der Beugung und Brechung des Lichtes, sie sind dieselben für den Freund der mechanischen Weltanschauung wie für jenen, der den Kern des Weltgeschehens in etwas anderem erblickt als in Körperlichem und seinen Bewegungen. Wie immer die Entscheidung der Zukunft über diese Grundfragen menschlichen Erkennens lauten mag, an Einem wird niemals gerüttelt werden: daran, daß Körperbewegungen, weil sie ein quantitativ bestimmbares Element sind, einen Schlüssel bilden, der uns unzählbare Gemächer des Naturgebäudes aufgeschlossen hat und aufschließen wird. Hier, wenn irgendwo, dürfen wir von Endgültigkeit sprechen. Und daß Leukipps Lehre der Menschheit diesen Schlüssel in die Hand gespielt hat, dies darf sein höchster, sein in unbedingtem Sinn unvergänglicher Ruhmestitel heißen.

Nicht allzuviel bedeutet es daneben, daß seine eigenen Versuche, die große Lehre, die er der Welt geschenkt hat, zu erhärten, mehrfach den Stempel jener aprioristischen Schulung zeigen, die er vielleicht von Zenon empfangen hat. Begründet hat er nämlich seine gewaltige Hypothese nicht nur durch jene Erfahrungstatsachen, die ihr in Wahrheit zugrunde liegen, nicht nur durch den Hinweis auf die durch sie erklärbar gewordenen Tatsachen der räumlichen Bewegung, der Verdünnung und Verdichtung, der Kompression und der sonstigen Volumveränderung, von der das Wachstum organischer Wesen ein wichtiger Spezialfall ist: er hat es auch gewagt, seinen Argumenten jene zwingende Gestalt zu geben, die dem Gegner jeden Ausweg verschließen, ihn *ad*

absurdum führen und dazu nötigen sollte, sich selbst zu widersprechen, sobald er der neuen Theorie widersprach[1]. „Das Volle" — so soll er eine seiner Beweisführungen begonnen haben — „kann nichts in sich aufnehmen". Sicherlich nicht, so können wir hinzufügen, da „voll sein" (im strengen Sinn) und „nichts in sich aufnehmen können" nur zwei Ausdrucksweisen für dieselbe Sache sind. Haben wir so viel Wasser in ein Gefäß geschüttet, daß dieses nichts mehr davon aufnehmen kann, so nennen wir es voll; und vernehmen wir, daß ein Gefäß voll ist, so verstehen wir darunter nichts anderes, als daß es nichts mehr in sich aufnehmen kann. Ob diese Tautologie jedoch eine harmlose, bloß zur Entfaltung der Vorstellung des „Vollen" bestimmte war oder nicht, dies wird sich uns alsbald kund tun. „Würde das Volle aber" — so nämlich soll Leukipp fortgefahren haben — „noch etwas weiteres in sich aufnehmen, und würden somit zwei (gleichgroße) Körper dort Raum finden, wo vorher nur einer Raum gefunden hatte, dann könnten auch beliebig viele Körper an derselben Stelle Platz finden und dann könnte das Kleinste das Größte in sich aufnehmen". Mit diesem Satze war der entscheidende Trumpf ausgespielt. In ihm liegt jedoch eine Zweideutigkeit verborgen, deren Aufhellung das ganze Argument zu Falle bringt. Daß das Kleinste das Größte als solches in sich aufnehmen, daß z. B. eine Nußschale einen Elefanten bergen kann, dies brauchte wahrlich kein Leugner der Atomenlehre zuzugeben. Daß aber eine zusammenhängende Stoffmasse von der Größe eines Elefanten sich so weit zusammendrücken läßt, daß eine Nuß- oder Eierschale sie umschließen kann, dies ist tatsächlich unwahr, aber es ist keine ungereimte oder in sich widerspruchsvolle Behauptung. Dazu wird sie erst, wenn die Unkomprimierbarkeit der Materie bereits zugestanden, wenn somit das zu Erweisende schon als erwiesen vorausgesetzt wird. Dieser Erschleichung dient aber der Eingang des Arguments, in welchem der Begriff des „Vollen", der zunächst im bloß empirischen, mit der einen wie der anderen Theorie gleich verträglichen Sinne auftritt, durch die scheinbar nur explikative Bestimmung des „Nichts in sich aufnehmen können" bereits in den Begriff des Undurchdringlichen oder Unkomprimierbaren übergeführt und durch diesen ersetzt war. Denn nur wenn diese Vertauschung stattgefunden hat, gestattet die Prämisse den mit ihrer Hilfe gezogenen Schluß; andernfalls ist das Schlußverfahren selbst ein untriftiges. Derselben Kategorie von Folgerungen, aber einer noch weniger harmlosen Abart derselben gehört der Beweisgrund an, durch welchen die Atomisten — und zwar schon Leukipp selbst — die unendliche Zahl verschiedener Atomgestalten zu erhärten bemüht waren[2]. „Es ist kein Grund vor-

handen, weshalb die Atome eher diese als jene Form besitzen sollten" — darum müssen sich unter ihnen solche aller denkbaren Formen befinden. Soweit sich hierin die Erwartung ausspricht, daß der auf anderen Gebieten betätigte überquellende Formenreichtum der Natur sich auch in diesem Bereiche nicht verleugnen werde, liegt (wie wir schon einmal bemerkten) ein Analogieschluß vor, dem als einer Vormeinung oder vorläufigen Mutmaßung ein gewisses, bescheidenes Maß von Berechtigung nicht aberkannt werden soll. Insoweit jedoch das Argument einen wahrhaft zwingenden Charakter zu besitzen vorgibt, ist es selbstverständlich null und nichtig. Setzt es doch einen Einblick in die Hilfsquellen der Natur, ein Urteil über deren Begrenztheit oder Unbegrenztheit voraus, das uns Menschen immerdar versagt bleibt. Es erinnert in methodischer Rücksicht an Anaximanders Scheinbeweis für die Ruhelage der Erde gleichwie an die verwandten, von uns schon erwähnten Beweisversuche jener metaphysischen Mechaniker, die das Gesetz der Trägheit auf aprioristische Erwägungen zu stützen trachteten, statt es auf seine erfahrungsmäßige Grundlage zu stellen (vgl. S. 43 f.) — mit dem Unterschiede freilich, daß die letzteren Denker einer realen Naturtatsache eine unstichhaltige Begründung liehen, während diesmal die zu erweisende Tatsache selbst, von ihrer fehlerhaften Begründung abgesehen, auch an sich eine zweifelhafte ist. Dem mehr empirisch angehauchten Demokrit gehört wahrscheinlich der folgende Versuch an, das Dasein des leeren Raumes unmittelbar zu erhärten. Ein von Asche erfülltes Behältnis nehme ebensoviel (es soll wohl heißen: nahzu ebensoviel) Wasser in sich auf, als wenn sich keine Asche darin befände; dies sei nur darum möglich, weil die Asche sehr viel Leeres enthalte. Brauchen wir erst zu sagen, daß die Deutung der Wahrnehmung eine falsche war? Ein poröser Körper, wie die Asche einer ist, umschließt große Mengen von Luft, und diese werden durch das in das Aschengefäß gegossene Wasser verdrängt. Freilich hätte Demokrit, wäre er hierüber belehrt worden, erwidern können: wohin kann denn die Luft, die dem Wasser Platz macht, entweichen, wenn der gesamte Raum bereits von undurchdringlicher Materie eingenommen ist? Und in dieser Modifikation hätte das Argument nicht mehr und nicht weniger besagt als jeder andere Hinweis auf eine Fortbewegung im Raume, die, sobald die Undurchdringlichkeit des Stoffes als bereits anderweitig gesichert gilt, die Annahme leerer Räume erfordert.

7. Diese Mißgriffe sind samt und sonders nicht danach angetan, das Andenken der Geisteshelden, die sie begangen haben, ernstlich zu

belasten. Doch mußte ihrer gedacht werden aus anderen Gründen und zumal auch aus dem folgenden. Kein Zweifel durfte darüber bestehen bleiben, daß die Atomtheorie niemals, im Altertum nicht mehr als in der Neuzeit, eigentlich bewiesen worden ist. Sie war, sie ist und sie bleibt nicht eine Theorie im strengen Wortsinn, sondern eine Hypothese. Eine Hypothese freilich von unerhörter Lebenskraft und Lebensdauer, von beispielloser, nie versiegender Fruchtbarkeit, der Stab und die Stütze der physikalischen und chemischen Forschung bis in die jüngsten Tage herab. Da mit ihrer Hilfe fortwährend alte Tatsachen befriedigend erklärt und neue Tatsachen entdeckt werden, so muß ihr ein großes Element gegenständlicher Wahrheit innewohnen; genauer gesprochen, sie muß in weiter Erstreckung mit dem wirklich objektiven Sachverhalt parallel gehen. Allein sie ist darum nicht weniger eine Hypothese, und zwar eine solche, die vermöge ihrer weit hinter die Grenzen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zurückgreifenden Aufstellungen einer direkten Verifikation immerdar unzugänglich bleiben muß. Die indirekte Bewahrheitung einer Hypothese aber wird zu einer vollständigen nur durch den Nachweis, daß diese nicht nur zu den durch sie erklärten Erscheinungen aufs beste stimmt, sondern daß auch keine andere mögliche Hypothese ebensogut oder besser zu ihnen stimmen würde. Ein derartiger mehr als annähernd vollständiger Beweis wird in diesem Falle, wo es sich um die verborgensten, unsern Sinnen am weitetsten entrückten Naturvorgänge handelt, schwerlich jemals oder vielmehr sicherlich niemals zu erbringen sein. Weise Zeitgenossen pflegen darum die atomistische Hypothese zwar in hohen Ehren zu halten, aber doch nicht für etwas anderes zu achten als für eine Mutmaßung, die der letzten Wahrheit jedenfalls nahe genug kommt, um mit beträchtlichstem Nutzen und lohnendstem Erfolg angewendet zu werden, deren Anwendung aber doch stets von dem stillschweigenden Vorbehalte begleitet sein sollte, daß diese Hypothese vielleicht nicht die letzte oder auch nur die letzte für uns erreichbare Wahrheit sei. Zu einem Vorbehalt von noch ganz anderer und tiefer greifender Art sehen wir uns genötigt, sobald wir den Standpunkt des Naturerklärers mit jenem des Erkenntnistheoretikers vertauschen. Dieser zweifelt daran, ob er von der Außenwelt im letzten Grunde irgend etwas oder doch mehr erfahren kann, als ihn das Dasein gesetzmäßig verknüpfter Empfindungsreihen lehrt; für ihn verliert die in einem Vordergrund der Erkenntnis überaus belangreiche und förderliche Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften ihre fundamentale Bedeutung; seine Selbstbesinnung nötigt ihn, nicht nur

Gerüche, Geschmäcke, Farben oder Töne sondern auch die eigentlichen Merkmale des Körperlichen auf Empfindungen zurückzuführen und sich einzugestehen, daß auch der Begriff der Materie seines Inhalts beraubt ist, sobald von jedem wahrnehmenden, eben jener Empfindnisse fähigen Subjekt abgesehen wird. Allein auch für Denker, die diesen Standpunkt einnehmen, hat die Atomtheorie ihren hohen Wert nicht eingebüßt. Sie erblicken in ihr „ein mathematisches Modell zur Darstellung der Tatsachen" und schreiben ihr „in der Physik eine ähnliche Funktion" zu, wie sie „gewisse mathematische Hilfsvorstellungen" besitzen[1]. Doch darüber wird an einem späteren Orte, wie schon einmal angedeutet ward (S. 265), ausführlicher zu handeln sein. Hier mußte auch dieses Gedankenweges eine mindestens flüchtige vorgreifende Erwähnung geschehen, wäre es auch nur, um daran die Bemerkung zu knüpfen, daß den Urhebern der Atomistik jeder Hinblick auf diese einem weiteren Stadium der spekulativen Entwicklung angehörenden Bedenken fremd war. Zum Heile der Wissenschaft, dürfen wir hinzufügen, deren Fortgang nichts schwerer schädigen könnte, als wenn die Energie ihrer Vertreter in den verschiedenen Epochen, deren jede eine scharf umschriebene Aufgabe zu lösen hat, durch den Ausblick auf fernere und höhere Ziele verwirrt und gelähmt würde.

Wenn man diese naive, von keinem Hauch erkenntnistheoretischer Skrupel getrübte Beschränkung auf die Körperwelt Materialismus nennen will, gleichwie man ihr Widerspiel Idealismus geheißen hat, so waren Leukipp und Demokrit Materialisten. Sie waren es auch in dem Sinne, daß sie nicht die Fortdauer der Psyche oder Hauchseele voraussetzten, ja diese Konzeption selbst, die, wie wir sahen, schon bei Parmenides und Empedokles eine müßige war und eine für die Tatsachenerklärung völlig belanglose Rolle spielte, folgerichtiger als diese ganz und gar verbannten und durch Seelenatome ersetzten. Sie waren aber nicht Materialisten, wenn man darunter Denker versteht, die das Dasein geistiger Substanzen leugnen oder bestreiten — aus dem einfachen Grunde, weil diese Übertragung des aus dem Stofflichen abgezogenen Substanzbegriffes auf Geistiges überhaupt noch nicht stattgefunden hatte. Und sie waren wieder Materialisten, und zwar nicht mehr und nicht weniger als alle ihre naturphilosophischen Vorgänger und Zeitgenossen mit Ausnahme des einen Anaxagoras, indem sie im rein Körperlichen die alleinigen Ursachen oder Bedingungen der Bewußtseinszustände und Bewußtseinseigenschaften suchten. Auch ihr Verhältnis zum Göttlichen war von jenem der großen Mehrzahl ihrer Vorläufer nicht wesentlich verschieden[2]. Eine weltschaffende Gottheit kannten sie so

wenig als diese alle; eigentlich unsterbliche Einzelgötter nahmen sie nicht mehr als Empedokles an. Den Glauben an solche und an ihre Übermacht leitete Demokrit aus der Furcht ab, mit der Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinsternisse und andere derartige Schrecknisse die Menschen der Vorzeit erfüllt haben. Doch soll er selbst die Gestirne, wohl auf Grund ihrer feurigen Natur, d. h. nach seiner Lehre ihrer Zusammensetzung aus Seelenatomen, für Götter erklärt haben, und an das Dasein übermenschlicher Wesen von langer, aber nicht unbeschränkter Lebensdauer glaubte er geradeso wie Empedokles. Obgleich er den Weltlauf im großen und ganzen ihrer Einwirkung entzogen dachte, so daß diese seine Annahme einer eigentlich wissenschaftlichen Veranlassung entbehrte, so mochte er sich doch nicht dazu entschließen können, alles, was von den Göttern und ihrem Einfluß auf menschliches Geschick erzählt ward, schlankweg in das Reich der Fabel zu verweisen. So ließ er denn, wohl sicherlich durch das Zusammentreffen und die Verkettung von Atomen, deren unendliche Zahl und Gestaltverschiedenheit für derartige Konstruktionen ein überreiches Material darbot, Wesen entstehen, die durch ihre Größe und wohl auch Schönheit alles Menschliche überragen. Diese sollten sich im Luftraum bewegen, die von ihnen ausgehenden Abbilder auch in unsere Leiber, und zwar in deren verschiedentlichste Organe eingehen und hierdurch unmittelbar sowohl als auch mittelbar dadurch, daß sie, in unsere Sinnesorgane eindringend, uns im Traum erscheinen und auch zu uns sprechen, heilvolle nicht minder als unheilvolle Wirkungen mannigfacher Art erzeugen.

8. In einigen der voranstehenden Sätze hat der Leser einen Vorgeschmack der Seelen- und insbesondere der Wahrnehmungslehre Demokrits und wohl auch seines Meisters erhalten. Dieser Teil ihrer Doktrin hat geringe Früchte getragen, wenngleich Epikur und seine Jünger ihn ihrem Lehrgebäude einzuverleiben keinen Anstand nahmen. Aus diesem wie aus jenem Grunde wollen wir uns jetzt so kurz als möglich fassen und ein Mehreres der Geschichte des Epikureismus vorbehalten, für welche die Quellen in diesem Betrachte reicher fließen und uns mehr bieten als bloße Mitteilungen von Gegnern, die gleich Theophrast aus der demokritischen Erkenntnislehre einzelne Punkte herausgreifen, um an ihnen einschneidende Kritik zu üben[1]. Als die Träger seelischer Verrichtungen betrachtete Demokrit die beweglichsten der Atome, nicht minder wohl darum, weil die sprichwörtliche Schnelligkeit des Denkens („rasch wie ein Flügel oder ein Gedanke“, sagt schon Homer) solch eines Vehikels zu bedürfen schien, als weil der

Lebensprozeß, der ja gleichfalls als ein Erzeugnis der mit der Lebenskraft identifizierten Seele galt, ein Bild rastlosen Wandels darstellt. Darum wurden kleine, runde und glatte Atome als die Träger der psychischen Funktionen angesehen; es wurde ferner der Atmung die Aufgabe zuerkannt, jene Atome, die eben kraft ihrer großen Beweglichkeit beständig aus dem Körper zu entweichen streben, teils mittels eines Luftstroms in ihm zurückzuhalten, teils sie ihm immer von neuem zuzuführen, während das Erlöschen dieses Prozesses ihre endgültige Zerstreuung zur Folge haben sollte. Da diese Seelenatome der Außenwelt entstammten, so ist es völlig begreiflich, daß Demokrit, hierin den Spuren des Parmenides und Empedokles folgend, zwischen der beseelten und der unbeseelten Welt keine scharfe Grenzlinie zog, sondern zwischen beiden nur einen Unterschied des Grades walten ließ[1]. Es geschah im Hinblick wohl ebensosehr auf die Lebenswärme der höheren Organismen wie auf die der Flamme eignende unablässige Bewegung, daß er (hierin wieder an Heraklit erinnernd) die Seelen- mit den Feueratomen identifizierte.

Von den verschiedenen Wahrnehmungsprozessen hat er den des Sehens am eingehendsten erörtert. Von den Gegenständen selbst ließ er unablässig dünne Hülsen oder Häutchen sich ablösen, bei unmittelbarer Nähe ins Auge selbst eindringen und dort als das Bild in der Pupille sichtbar werden; in dem anderen Falle wurde diese Wirkung als durch die Vermittlung der zwischen uns und dem Sehobjekte befindlichen Luft hervorgebracht erachtet. Diese sollte von den Gesichtsbojekten Eindrücke, und zwar Eindrücke im buchstäblichen Sinne, nicht anders als wie das Wachs vom Siegelring, empfangen und sie unseren Sehwerkzeugen übermitteln. Doch galt ihm die Luft keineswegs als ein die Gesichtswahrnehmung förderndes Agens; dem trübenden Einfluß dieses Mediums wurde zugleich die Verdunkelung und das schließliche Verschwinden ferner und fernster Sehobjekte zugeschrieben. Ohne solche Trübung, so meinte Demokrit, würden wir auch eine Ameise gewahren, die am Himmelszelte hinkriecht[2]. Daß dem großen Denker die Elemente der Optik noch völlig fremd waren, ersieht der Leser auch aus dieser flüchtigen Skizze; nicht minder, daß sein auf anderen Gebieten nicht völlig erfolglos betätigtes Streben, jede Einwirkung eines Objektes auf das andere aus direkter Berührung und aus deren unmittelbaren mechanischen Wirkungen (Druck und Stoß) abzuleiten, ihn hier in die Irre geführt hat. Verschweigen dürfen wir auch nicht, daß eben diesem Zuge seiner Grundlehre gemäß seine Spekulationen über optische Gegenstände den Ver-

suchen Alkmeons und Empedokles' gegenüber eine Vergröberung und einen Rückschritt darstellen. Auch wie er sich mit den Schwierigkeiten abgefunden hat, die aus seiner Hypothese selbst erwachsen sind, wissen wir nicht zu sagen. Sollte er überhaupt nicht darauf geachtet haben, daß jene unaufhörliche Ablösung dünnster Atomschichten oder Häutchen (von ihm „Idole" oder Bilder genannt) im Laufe der Zeit doch eine merkbare Abnahme des Körperumfangs der Dinge in ihrem Gefolge haben muß, oder hat er sich mit diesem Einwurf etwa durch den Hinweis auf die Vergänglichkeit aller Sinnendinge abgefunden? Zu rühmen ist an der seltsamen Lehre nur eines. Da sie nämlich auch Halluzinationen und überhaupt subjektive Erscheinungen auf derartige von außen eindringende „Bilder" zurückführt, so berührt sie sich doch mit der heutigen Wissenschaft in dem einen Punkte, daß sie zwischen den durch Reize der mannigfachsten Art erzeugten Wahrnehmungserlebnissen nicht jede Gemeinschaft aufhebt. Wenn sie aber, statt den gemeinsamen subjektiven Faktor hervorzukehren, vielmehr das Umgekehrte tut, — wenn sie, statt die spezifische Energie der Sinnesnerven zu kennen und zu betonen und so die objektive Wahrnehmung der subjektiven Erscheinung anzugleichen, vielmehr die subjektive Erscheinung der objektiven Wahrnehmung assimiliert — wer möchte sich darob angesichts ihres Ausgangspunktes, des von keiner Skepsis und keinerlei Selbstbesinnung beirrten, felsenfesten und reflexionslosen Glaubens an das Körperliche als das unbedingt und allein Reale irgendwie verwundern?

Frei von jeder skeptischen Anwandlung, so nannten und nennen wir die Denkart Demokrits, obgleich uns unter den spärlichen Überresten seiner Werke mehrfache Äußerungen begegnen, die den entgegengesetzten Anschein zu erwecken geeignet sind[1]. Den entgegengesetzten Anschein, aber nicht mehr als diesen. Sie zerfallen in drei Gruppen, die man nicht immer sorglich genug auseinander gehalten hat. Auch ihm wie unserem Faust will es „schier das Herz verbrennen", daß er trotz aller Denkarbeit und Forschermühe eines langen, der Wissenschaft geweihten Lebens so wenig zu wissen vermag, daß er in das innere Getriebe der Natur doch nur gelegentliche, verstohlene und vielfach unsichere Blicke werfen konnte. „Die Wahrheit wohnt in der Tiefe", „dem Menschen ist die Wirklichkeit verschlossen" — diese und ähnliche Stoßseufzer haben sich seiner Brust entrungen und sind uns noch in Bruchstücken des „Die Bewährungen" betitelten Buchs erhalten, das eine vorzugsweise induktive oder empirische (vielleicht den aprioristischen Tendenzen Leukipps mit Absicht entgegenlaufende) Richtung verfolgt

hat. Die beweglichste Klage tönt uns noch aus einer Stelle eben jener Schrift entgegen, die also lautet: „Wir nehmen in der Tat nichts Sicheres wahr, sondern nur solches, was sich je nach der Verfassung unseres Körpers und dessen wandelt, was in ihn eingeht und sich ihm entgegenstemmt". Wer aus dieser Äußerung mit jenem Skeptiker des Altertums, der sie anführt und in den Dienst seiner Lehre zwingt, den Schluß ziehen will, Demokrit sei, wenn auch nur zeitweilig, grundsätzlichem Skeptizismus verfallen, der übersieht Eines, was wahrlich nahe genug liegt. Die Begründung eben jener Klage geht von der Natur des Körperlichen aus, an der somit der Philosoph, als er jene Worte niederschrieb, so wenig als sonst irgendwann gezweifelt hat. „In Wahrheit gibt es Atome und Leeres" — einen Zweifel an der unbedingten Geltung dieser seiner Grundlehre hat Demokrit niemals geäußert oder auch nur durchschimmern lassen. Das können wir um so bestimmter behaupten, als eben Sextus, jener antike Skeptiker, der den großen Atomisten so gern als seinen Gesinnungsverwandten begrüßt hätte und zu solchem Behuf dessen Schriften zu durchstöbern und eine Blumenlese diesem Zwecke dienlicher Stellen zu veranstalten nicht müde ward, trotz all seines hieran gewandten Eifers nichts Derartiges aufzuspüren vermocht hat.

Allein irren wir nicht? Hat nicht auch ein Lieblingsjünger Epikurs, Kōlōtēs mit Namen, ein alle Sicherheit des Erkennens von Grund aus aufhebendes Wort Demokrits verzeichnet, durch welches er, wie Kolotes meint, „das Leben selbst in Verwirrung gebracht hat"[1]? Die Sache ist längst aufgeklärt, und in jenem vermeintlich so verhängnisvollen Worte besitzen wir ein Zeugnis nicht für das prinzipielle Schwanken Demokrits, sondern eben für die ungetrübte Zuversicht, mit der er an seiner Grundansicht und an den aus ihr fließenden Konsequenzen festhielt. Jener Satz nämlich: „ein Ding ist um nichts mehr ein so als ein so beschaffenes" bezieht sich, wie der Zusammenhang, in dem er auftritt, unwidersprechlich dartut, auf eben die Beschaffenheiten der Dinge, die wir mit dem modernen Kunstausdruck die sekundären nennen und denen Demokrit, wie unsere Leser längst wissen, die gegenständliche Realität abgesprochen hat. Diese Unterscheidung in wirksamster und nachdrücklichster Weise einzuschärfen, dazu war aber die von dem Schüler Epikurs verpönte Äußerung wunderbar geeignet. Daß der Honig dem Gesunden zwar süß, dem Gelbsüchtigen aber bitter schmeckt, diese und ähnliche Tatsachen waren allgemein bekannt und anerkannt; aber die gewöhnliche Art sie auszusprechen hatte im Widerspruch nicht nur mit jener wichtigen Unter-

scheidung, sondern auch mit der gesunden Vernunft gestanden. Man drückte sich eben hierüber nicht richtiger und sachgemäßer aus, als dies heutzutage die meisten unserer Gebildeten tun. „Der Honig“, so sagte und so sagt man, „ist süß, jenen Kranken aber scheint er bitter“. Nein, so erwiderte Demokrit; nicht also steht es; über Wahrheit und Unwahrheit kann nicht die Zahl entscheiden, so daß, wenn Viele von der Gelbsucht befallen und nur Wenige von ihr verschont wären, der Maßstab der Wahrheit nun ein anderer würde; nicht der Unterschied von Sein und Schein, bloß jener zwischen der Mehrheit und der Minderheit ist es, der hier waltet. Die eine Empfindung ist ebenso subjektiv, ebenso relativ, ebenso dem Objekte selbst äußerlich wie die andere. Die normale Süßigkeit ist so wenig eine gegenständliche Eigenschaft des Honigs als seine abnorme Bitterkeit. Der Honig ist „um nichts mehr süß“ als er bitter ist[1]. Er ist ein Komplex so und so gestalteter, so und so großer, so und so gelagerter Atome mit einem so und so großen Anteil von Leerem; alles übrige ist Wirkung, die er auf andere Körper und darunter auch auf die menschlichen Geschmacksorgane ausübt, — eine Wirkung, die mithin auch von diesen und ihrer (dauernden oder zeitweiligen, allgemeinen oder individuellen) Beschaffenheit abhängt. Nicht irgendein Zweifel an dem gegenständlichen Dasein der Körper und ihrer Eigenschaften hat ihn angefochten. Ihn beseelte vielmehr das Verlangen, die Wandellosigkeit dieser Ursachen von der Wandelbarkeit der Wirkungen, die sie im Verein mit dem wechselnden subjektiven Faktor erzeugen, so scharf und bestimmt als irgend möglich zu sondern und dadurch ein Übergreifen der durch diesen Wandel geweckten Skepsis auf das Gebiet auch des Wandellosen zu verhüten. Das allein war es, was Demokrit also reden ließ, wie er geredet hat.

In die dritte Kategorie endlich gehört der berühmte Ausspruch, der zwischen der echten und der dunkeln Erkenntnis eine Scheidelinie zieht[2]. An einer Stelle seines aus drei Büchern bestehenden logischen, vermutlich die induktive Logik begründenden und behandelnden Hauptwerks „Der Kanon“ las man das Folgende: „Es gibt zwei Arten der Einsicht, die echte und die dunkle. Der dunkeln gehört dies alles an: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast; die echte und von jener gesonderte aber“ — den Schluß des Satzes ist uns der eilfertig exzerpierende Sextus schuldig geblieben. Hier scheinen nun in der Tat diejenigen gewonnenes Spiel zu haben, die aus dem abderitischen Physiker einen Metaphysiker oder Ontologen machen wollen. Er verwirft — so mag man wohl behaupten — das Sinnenzeugnis schlechtweg; was bleibt ihm

da anderes übrig als die Flucht in die Höhen des reinen Seins? Allein so hastig auch Sextus seinen Autor ausschreibt, er bietet uns doch genug, um diesen ersten, schiefen Eindruck zu berichtigen. Nach einem kurzen Zwischensätzchen nimmt er den fallen gelassenen Faden der Anführung wieder auf und fügt einen zweiten, wenngleich leider ebenfalls, und zwar wahrscheinlich an seinem Anfang verstümmelten Satz hinzu: „(Die echte Einsicht tritt dort ein), wo die dunkle nicht mehr (ausreicht), wo sie das allzu Kleine weder schauen noch hören, noch riechen, noch schmecken, noch durch das Getast wahrnehmen kann, sondern es dazu zu fein wird“. Demokrits heißes Sehnen, so dürfen wir kurz sagen, galt einm Mikroskop von idealer Leistungsfähigkeit! Von dem, was ihm dieses gezeigt hätte, würde er die Farbe als subjektive Zutat abgestreift, den Rest als die höchste erreichbare objektive Wahrheit angenommen haben. Was er den Sinnen insgesamt vorwirft, das ist, daß sie nicht weit genug reichen, daß sie uns dort im Stiche lassen, wo es gilt, jener kleinsten Körper und jener feinsten Vorgänge habhaft zu werden, aus denen sich die stofflichen Massen und die unter ihnen statthabenden Prozesse zusammensetzen. Körperliche Gegenstände und stoffliche Vorgänge, dies sind für ihn die Objekte auch seiner echten oder ungetrübten, die Schranken der dunkeln oder getrübten Erkenntnis überschreitenden Einsicht. In Ermangelung jener Präzisionsinstrumente von idealer Vollkommenheit, deren auch wir entraten, sind seine Erkenntnisbehelfe in diesem Bereiche natürlich lediglich Schlüsse, aber Schlüsse, die ihn zu nichts anderem erheben sollen als zu Einsichten in die Verhältnisse der Stoffwelt, und als deren Grundlage ihm nichts anderes gelten konnte als das Zeugnis der ob ihrer Unzulänglichkeit arg geschmähten, aber trotzdem nicht eigentlich verschmähten, sondern durch ihre wechselseitige Kontrolle und die hierauf beruhende Selbstberichtigung offenbar als zu immerhin erheblichen Leistungen befähigt erachteten Sinne. Diese seine Schlüsse waren augenscheinlich Analogie- oder, insoweit sie eine strengere Gestalt annahmen, Induktionsschlüsse, die von wahrnehmbaren Tatsachen ausgingen und unter der Voraussetzung, daß die also ermittelten Kräfte oder Eigenschaften ihre Geltung auch jenseits der Wahrnehmungsgrenzen behaupten, diese im Raum nicht minder als in der Zeit zu durchbrechen bestrebt waren. Was es mit der Skepsis Demokrits auf sich hat, das läßt sich jetzt in wenige Worte fassen. Entrückt ist ihr nicht nur der Glaube an die Körperwelt, sondern sind ihr auch die obersten oder Grundannahmen in betreff der Zusammensetzung des Körperlichen aus Atomen und Leerem gleichwie in betreff der primären Eigenschaften des Stoffes. Wie diese höchste Erkenntnisregion über der Skepsis, so steht eine

andere gewissermaßen unter ihr. Sie wird von jenen sekundären oder subjektiven Phänomenen eingenommen, deren Wahrnehmung im strengen Sinne weder wahr noch falsch, sondern einfach naturnotwendig und unabweisbar ist. Die zwischen beiden gelegene mittlere Region, die der Naturerklärung im Einzelnen, ist der Tummelplatz der unseren Denker beirrenden und quälenden Zweifel und Bedenken. Die Versuche, das Verhältnis jener beiden Gebiete aufzuhellen, die immer wiederkehrenden Fragen: welche realen, der direkten Wahrnehmung sich entziehenden Prozesse können wir hinter den sich den Sinnen aufdrängenden Erscheinungen vermuten? was müssen wir an körperlichen Bewegungsvorgängen voraussetzen, um die Phänomene im Einklang mit bekannten Naturkräften oder Eigenschaften der Dinge zu erklären? — diese Probleme, die den Geist des der Einzelforschung mit Vorliebe zugewandten Abderiten vorzugsweise beschäftigten, sie waren es, die ihm das Bewußtsein der Unzulänglichkeit seiner inneren und äußeren Hilfsmittel immer von neuem aufdrängten und ihn in jene stets wiederholte Klage ausbrechen ließen, die von seinem niemals gestillten Wissensdrang und von einer nie eingelullten Selbstkritik ein gleich kräftiges Zeugnis ablegt.

9. Die Forschungsregeln, die Demokrits „Kanon" oder „Richtschnur" enthalten hat, sie sind für uns verschollen und vergessen. Wir können seine dahin zielende Theorie nur mehr aus seiner Praxis abnehmen. Oder vielmehr aus der Kritik, die dieser Praxis zuteil geworden ist. Aristoteles[1] ist es, der diese Kritik vornehmlich geübt und uns dadurch zu lebhaftestem Dank auch dort verpflichtet hat, wo wir seinen Ausstellungen beizustimmen keineswegs vermögen. Ein Tadel, den Aristoteles gegen die Forschungsmethode des Demokrit geäußert hat, verwandelt sich in unseren Augen in das denkbar höchste Lob. Er wirft dem Abderiten vor, daß er auf die Frage nach den letzten Gründen der Naturvorgänge keine andere Antwort zu erteilen wußte, als: „es ist oder geschieht immer so" oder: „es ist auch vorher so geschehen". Mit anderen Worten, die Erfahrung gilt ihm als die letzte Quelle unseres Wissens von der Natur. So lang auch die Kette unserer Ableitungen sein, aus wie vielen Ringen sie sich zusammensetzen mag, wir gelangen — so meinte er — schließlich zu einem Punkt, an dem die Erklärung versagt und uns nichts anderes übrigbleibt, als eine keiner weiteren Ableitung fähige Tatsache anzuerkennen. Daß alle Deduktion im letzten Grunde auf Induktionen zurückgeht, diese fundamentale Wahrheit hat auch Aristoteles nicht grundsätzlich verkannt. Aber im einzelnen

Falle vermag sich sein Erklärungsbedürfnis oft nicht bei der Anerkennung letzter, nur erfahrungsmäßiger und für unser Verständnis völlig undurchsichtiger Tatsachen zu beruhigen. Eine Scheinerklärung nimmt in seiner Naturlehre häufig den Raum ein, der dem Verzicht auf jedes weitere Vordringen der Einsicht in Wahrheit gebühren würde. Demokrit wußte nichts von derartigen, zumeist einem naheliegenden Vorurteil entsprungenen Scheinerklärungen. So war ihm die platonisch-aristotelische Theorie von den „natürlichen Orten" (Feuriges strebt nach aufwärts, Irdisches nach abwärts usw.) ebenso fremd wie die von uns schon sattsam erörterte Willkürbehauptung, der Stoff müsse den ersten Bewegungsanstoß von außen empfangen haben. Wenn daher Aristoteles ihm und dem Leukipp vorwirft, sie hätten es „leichtsinnig unterlassen, den Ursprung der Bewegung zu erforschen", so steht die moderne Naturwissenschaft ganz und gar auf seiten nicht des Tadlers, sondern der Getadelten. Die Kritik, welche Aristoteles in betreff dieser Grundfragen an dem Verfahren der Atomisten übt, erinnert in auffälliger Weise an die Einwürfe, die Descartes in seinen Briefen an Mersenne gegen Galilei und seine Art der Naturforschung erhoben hat. Hier wie dort ist es der metaphysische Geist, der der anspruchsloseren, aber erfolgreicheren Verwendung empirischer Methoden gerecht zu werden nicht vermochte[1].

Schwieriger ist es, über Recht und Unrecht der beiden Richtungen in Ansehung des Zweckproblems und seiner Behandlung zu urteilen. Die Atomisten haben nicht nur in betreff der Welt- oder richtiger Weltenentstehung und -einrichtung den Gesichtspunkt des Zweckes völlig beiseite gesetzt und sich darauf beschränkt, den Weg der mechanischen Naturerklärung zu betreten und so weit als möglich zu verfolgen; auch die Vorgänge des organischen Lebens veranlaßten sie nicht, eine andere Bahn der Betrachtung einzuschlagen. In beiden Rücksichten wird Aristoteles zu ihrem Ankläger[2]. Er findet die Annahme, daß die Wohlordnung des Kosmos von selber erwachsen sei, ebenso unzulässig wie jene, daß sich die zweckgemäße Bildung von Tieren und Pflanzen ohne das Walten eines denselben innewohnenden Zweckprinzipes, oder um den von Karl Ernst v. Baer geprägten, der aristotelischen Auffassung genau entsprechenden Ausdruck zu gebrauchen, ohne „Zielstrebigkeit" entwickelt habe. Er findet ihr hierauf bezügliches Vorgehen nicht minder ungereimt, als wenn jemand von der Punktierung eines Wassersüchtigen dadurch Rechenschaft geben wollte, daß er die Lanzette des Chirurgen und nicht die durch diese Operation erstrebte Gesundung

des Kranken als die Ursache des Vorgangs bezeichnen wollte. Hier betreten wir das Gebiet einer noch heute weithin wuchernden Kontroverse. Wir kennen überdies das Verfahren, welches die Atomisten im einzelnen eingeschlagen haben, so wenig, daß uns ein Urteil über die Berechtigung desselben zu fällen selbst dann schwer würde, wenn die hier in Betracht kommenden Fragen zurzeit auch nur grundsätzlich entschieden wären. In populären Handbüchern des Materialismus begegnet man freilich oft genug einer summarischen Lösung, die sich in die Formel kleiden läßt: die Hirsche haben nicht darum lange Beine, damit sie rasch laufen, sondern sie laufen rasch, weil sie lange Beine haben. Gewiß spielt solch eine Verkehrung des Verhältnisses von Grund und Folge in jenes von Mittel und Zweck im Denken der Menschen eine weitreichende Rolle. Gewiß ist der teleologischen Betrachtungsweise vielfach mit Erfolg auch durch die Erwägung zu begegnen, daß nur das der Dauer Fähige Bestand gewinnen und sich erhalten konnte, während das Unzulängliche zwar oft genug auftauchen mochte, aber früher oder später untergehen und vor allem im Daseinskampf unterliegen mußte. Allein zur vollständigen Erledigung des Zweckproblems würde diese wie jene Auskunft doch nur dann genügen, wenn es nicht mindestens im Bereich des organischen Lebens zwei fundamentale Tatsachen gäbe, die anders geartete Erklärungen zu heischen scheinen. Es ist dies das durch sie wenig berührte Ineinandergreifen und Zusammenwirken mehrerer und oft sehr zahlreicher Organe und Organbestandteile zu einer gemeinsamen Leistung; nicht minder der der zweckdienlichen Einwirkung der äußeren Agentien so wunderbar gemäße Bau der Organe, vor allem der Sinnesorgane der Lebewesen. Auch in Ansehung dieser gewaltigen Rätsel hält die Wissenschaft unentwegt an der Hoffnung fest, daß es gelingen werde, sie einstmals zu lösen, wenngleich die Erwartungen, mit denen der Darwinsche Lösungsversuch vor einem Menschenalter begrüßt wurde, durch den Fortgang der Forschung einigermaßen gedämpft wurden und die gewiegtesten Kenner dazu hinneigen, in der „spontanen Variation“ und dem „Überleben der Tauglichsten“ nur einen der hier in Betracht kommenden Faktoren und nicht den vollen Inbegriff derselben zu erblicken. Doch dem sei wie ihm wolle — der von den Atomisten eingeleitete Versuch mechanischer Naturerklärung hat sich jedenfalls furchtbar und ungleich ergebnisreicher gezeigt als die ihm entgegenstehenden Theorien, die auf einer früheren Stufe der Forschung haltmachen und dem Erkenntnisstreben, sei es durch die Annahme übernatürlicher Eingriffe, sei es durch die Einführung vieldeutiger und jeder scharfen Um-

grenzung entbehrender Kräfte (wie die „Lebenskraft" der älteren Vitalisten eine ist) ein vorzeitiges Ziel setzen.

10. Wie die Lehre Demokrits es vermieden hat, zwischen den einzelnen Teilgebieten des irdischen Naturlebens unverrückbare Grenzpfähle aufzupflanzen, so war sie auch weit davon entfernt, der durch den äußeren Schein nahegelegten Spaltung des Weltganzen in wesentlich verschiedene Regionen zuzustimmen. Sie weiß nichts von dem Gegensatz der sublunaren Welt des Wechsels und Wandels zu der wechsellosen Stetigkeit der göttlichen Gestirne — eine Unterscheidung, die in der aristotelischen Philosophie eine so große und so verhängnisvolle Bedeutung gewonnen hat. Auch hier befindet sich Demokrit im vollsten Einklang ebensosehr mit den Meinungen der großen Männer, die gleich Galilei die moderne Naturwissenschaft von den Fesseln des Aristotelismus befreit haben, wie mit den tatsächlichen Ergebnissen der Forschung der drei letzten Jahrhunderte. Ans Wunderbare grenzt es, wie das bloße Fehlen eines die Einsicht trübenden Schleiers hier Demokrit das ahnen ließ, was das Teleskop und zuletzt die Spektralanalyse dem staunenden Blick als tatsächliche Wahrheit enthüllt hat. Eine unendlich große Zahl von Weltsystemen, verschieden auch durch ihre Größe, manche mit einer Mehrzahl von Monden ausgestattet (andere ohne Mond und Sonne), die einen im Entstehen, die anderen (infolge eines Zusammenstoßes) im Vergehen begriffen, einige von ihnen jeder Flüssigkeit ermangelnd[1] — wenn man diese und verwandte Aussprüche liest, glaubt man die Stimme eines Astronomen unserer Tage zu vernehmen, der die Monde des Jupiter gesehen, den Mangel des Wasserdunstes in der Umgebung des Mondes erkannt, die Nebelflecke und die dunkel gewordenen Sterne wahrgenommen hat, welche die reichentwickelten Hilfsmittel der Neuzeit seinem Auge offenbaren. Und doch beruht diese Übereinstimmung ganz oder nahezu ganz auf dem Fehlen eines mächtigen, den wahren Sachverhalt verhüllenden Vorurteils und auf der kühnen, aber nicht verwegenen Voraussetzung, daß in der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes die mannigfachsten Möglichkeiten ihre Verwirklichung gefunden haben. In betreff der unendlichen Vielgestaltigkeit der Atome hat diese Annahme vor dem Richterstuhle der heutigen Wissenschaft keine Gnade gefunden, in Ansehung kosmischer Geschehnisse und Gestaltungen ist ihr die vollste Bewährung zuteil geworden. Mit Recht durfte man sagen, daß die demokritische Weltansicht den geozentrischen Standpunkt grundsätzlich überwunden hat. Daß auch die tatsächliche Überwindung desselben durch Aristarch von Samos dadurch vor-

bereitet und gefördert ward, dies darf von vornherein als im höchsten Maße wahrscheinlich gelten; die Verbindungsglieder, die zum Teil verborgenen Fäden, die Demokrit mit dem Kopernikus des Altertums nicht weniger als mit den großen alexandrinischen Physikern und ihrem Schüler Archimedes ebenso verknüpfen wie dieser wieder mit einem Galilei und anderen Pfadfindern der Neuzeit zusammenhängt, sollen an einer späteren Stelle aufgewiesen werden.

Ob unsere Erde die einzige Wohnstätte lebender Wesen ist — zur Beantwortung dieser Frage fehlt es freilich heute kaum weniger als vor zwei Jahrtausenden an allen erfahrungsmäßigen Daten. Allein Demokrit und die Seinen trifft kaum der Vorwurf der Vermessenheit, wenn sie auch in diesem Betracht eine Ausnahmsstellung des einzigen Weltkörpers, den wir genauer kennen, leugnen zu dürfen sich berechtigt glaubten. Nur einigen Welten — so behauptete Demokrit selbst — fehlt es an Pflanzen und Tieren, weil es ihnen an der zu ihrer Ernährung erforderlichen Flüssigkeit gebricht. Dieser Ausspruch Demokrits ist dadurch in so hohem Grade bemerkenswert, weil ihm die Voraussetzung jener Gleichartigkeit des Universums, der es zusammensetzenden Stoffe sowohl als der ihr Wirken regelnden Gesetze, welche die Astrophysik unserer Tage zu voller Evidenz gebracht hat, ganz augenscheinlich zugrunde liegt. Aus ihm spricht derselbe Geist, der einem Demokriteer, dem Metrodor von Chios, das glänzende Gleichnis eingab: „eine einzige Getreideähre auf einer weit ausgedehnten Ebene wäre nicht wundersamer als ein einziger Kosmos in der Unendlichkeit des Raumes“[1].

11. Noch bedeutsamer als die geniale Vorwegnahme modernster Einsichten ist die in dieser Weltanschauung beschlossene und aus ihr mit Notwendigkeit erwachsene Lebensansicht. Wie winzig muß sich der Mensch erscheinen, wie wertlos die Lebensziele, denen die Mehrzahl unter uns in atemloser Hast nachjagt, wie groß muß seine Demut und Bescheidenheit, wie gering sein Hochmut werden, wie fern muß ihm jede Überhebung liegen, wenn ihm seine Wohnstatt als jedes Vorrechtes beraubt, als jeder sie auszeichnenden Sonderstellung entkleidet gilt, wenn sie ihm als ein Sandkorn am Strande der Unendlichkeit erscheint. Damit glauben wir den Kernpunkt der demokritischen Ethik bezeichnet zu haben. Als „lachender Philosoph“ erschien der Abderite der Nachwelt darum, weil ihm das Treiben der Menschen als völlig verkehrt, als ihrer Stellung und Bedeutung so gänzlich widersprechend erschienen ist. Leider sind es zumeist trübe Quellen, aus denen man die Detailkenntnis der demokritischen Moralphilosophie zu schöpfen gewohnt und bis zu einem

gewissen Maße genötigt ist[1]. Von einer seiner ethischen Hauptschriften wissen wir eben genug, um wenigstens einen Teil ihres Gedankenganges im Umrisse skizzieren zu können. Sie handelte von der Seelenruhe oder der „Wohlgemutheit“ und war schon durch die Bescheidenheit des Zieles bemerkenswert, das sie dem menschlichen Streben gesteckt hat. Es war dies nicht Glück oder Glückseligkeit, sondern bloßes „Wohlsein“ und der nicht durch abergläubische Furcht oder durch die Übermacht der Affekte gestörte Seelenfriede, die „Gefaßtheit“ oder jenes Gleichgewicht des Gemütes, das mit dem glatten, nicht durch Sturmeswogen bewegten Meeresspiegel verglichen ward. Die Schrift begann mit einer Schilderung des qualvollen Zustandes der Mehrzahl der Menschen, die, von unablässiger Unruhe gepeinigt, sich in ewiger Sehnsucht nach Glück verzehren, bald das, bald jenes ergreifen und wieder fahren lassen, ohne nachhaltiger Befriedigung teilhaft zu werden. Die Maßlosigkeit der Begierden, die Verkennung der engen Grenzen, die menschlichem Glücke gesteckt sind, die dem Aberglauben entstammenden Störungen des inneren Friedens hat er, so scheint es, als die vornehmsten Quellen der Unseligkeit bezeichnet. Die farbenreiche Ausführung dieser Grundgedanken wieder zu gewinnen, ist uns durch die Beschaffenheit unserer Quellen versagt. Unter der großen Zahl der auf das Gebiet der Moralphilosophie bezüglichen angeblichen Aussprüche Demokrits findet sich viel nachweisbar unechtes Gut, und in dem übrigen Fragmentenbestande das Echte vom Unechten zu scheiden, ist ein Unternehmen, das bisher mindestens nur zu bestrittenen Ergebnissen geführt hat. Manches, was zugleich durch geistvoll zugespitzten Ausdruck und durch individuelle Färbung hervorragt, möchte man gern als zweifelloses Eigentum des großen Abderiten ansprechen. So vor allem das prächtige, zwar in zerrütteter Gestalt auf uns gekommene, aber im wesentlichen mit Sicherheit herstellbare Bruckstück, welches das schwerste Übel demokratischer Einrichtungen geißelt, die Abhängigkeit der Behörden von dem Volksgericht und dadurch auch von eben jenen, die im Zaume zu halten ihre vornehmste Pflicht ist. Das bedeutsame Fragment hat ungefähr wie folgt zu lauten: „Es ist in der gegenwärtig bestehenden Staatsordnung nicht anders möglich, als daß die Regierenden Unrecht tun, selbst wenn sie die allerbesten sind. Denn es steht gerade so, wie wenn der (königliche) Aar in die Gewalt des Gewürms gegeben wäre. Es sollte aber dafür gesorgt sein, daß, wenn jemand die Übeltäter auch noch so hart bedrängt, er darum doch nicht in ihre Gewalt gerät; vielmehr sollte irgendeine Satzung oder eine sonstige Anstalt dem, der Gerechtigkeit übt, vollen Schutz gewähren“. Doch mag auch die

Echtheit keines einzigen dieser Bruchstücke unbedingt verbürgt sein, ihre Gesamtheit ist — so paradox dies auch klingen mag — darum nicht weniger beweiskräftig für den Charakter der demokritischen Sittenlehre. Man bedenke, wie groß der Anstoß war, den seine ausschließlich mechanische Naturansicht der heidnischen nicht weniger als der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegeben hat. Trotzdem sind christliche und heidnische Schriftsteller des Altertums um die Wette bemüht gewesen, dem Verkünder der Atomistik eine Fülle von Aussprüchen zu leihen oder zuzutrauen, die das Gepräge der lautersten Gesinnung, einer durchaus hochsinnigen Auffassung des Menschenlebens zeigen. Woher sonst — so darf man füglich fragen — kann dieser Eindruck stammen, als aus den echten Werken Demokrits? Aus ihnen muß eine Bewunderung und Ehrfurcht gebietende, ja diese mit geradezu unwiderstehlicher Macht erzwingende Gestalt hervorgeblickt, sie können nicht das mindeste enthalten haben, was der Befangenheit oder Parteisucht auch nur die schwächste Handhabe zur Mißdeutung oder Verkleinerung geboten hat. Das auch heutzutage noch so weit verbreitete Vorurteil, als ob zwischen wissenschaftlichem Materialismus und dem, was man ethischen Materialismus nennen mag, ein notwendiger Zusammenhang bestünde, es wird durch nichts so siegreich widerlegt, als durch das Bild, welches das gesamte Altertum von der Persönlichkeit und der Lebensansicht des abderitischen Weisen gewonnen und bis in die spätesten Zeiten ungetrübt bewahrt hat.

Drittes Kapitel.

Die Ausläufer der Naturphilosophie.

In der Atomistik war ein Abschluß jahrhundertelanger Bemühungen um die Lösung des Stoffproblems gewonnen. Man sollte denken, daß eine Hypothese, der ein mehr als zweitausendjähriges Dasein beschieden war, auch die Zeitgenossen befriedigt und den Ausgangspunkt sofortiger weiterer Fortschritte gebildet hat. Allein dem stand vielerlei im Wege. Weder die Experimentierkunst noch die mathematischen Disziplinen waren weit genug gediehen, um dem fruchtbaren Keim, der in der Atomistik geborgen war, zu rascher Entfaltung zu verhelfen. Ein anderer der Herrschaft der neuen Doktrin hinderlicher Umstand war das tiefgewurzelte Ansehen ihrer älteren Rivalinnen. Die wechselnden Formen, die den stofflichen Monismus der Reihe nach umkleidet hatten, waren allerdings, wie wir oben (S. 142) darzulegen versuchten, danach

angetan, einander wechselseitig aufzuheben, die ausschließliche Geltung jeder einzelnen der alten Stofflehren zu erschüttern und sogar eine Skepsis wachzurufen, die das Sinnenzeugnis selbst und damit die Basis der ihnen gemeinsamen Doktrin in Frage stellte. Allein auch ein anderer Erfolg mußte Platz greifen. Bei rein negativen oder nur skeptischen Ergebnissen beruhigt sich gemeiniglich nur ein kleiner Teil der nach Erkenntnis dürstenden Geister. Auch stand dem Zwiespalt der Einzellehren eines Thales, Anaximenes, Heraklit usw. der Einklang ihrer fundamentalen Voraussetzungen gegenüber. Daneben waren mittlerweile andere bedeutende und von bedeutenden Männern getragene Doktrinen auf den Plan getreten. Nichts war natürlicher als der Versuch, diese Autoritäten miteinander zu versöhnen, indem man das, was sie vereinigte, in den Vordergrund rückte, das, was sie trennte, durch harmonistische Umbildung ihrer Lehren zu beseitigen bemüht war. Dieses Bestreben wurde durch die Tatsache begünstigt, daß der Kreis der überhaupt möglichen oder doch der auf der damaligen Erkenntnisstufe möglichen Lösungsversuche der alten Rätselfragen nunmehr durchmessen war. Kompromiß und Eklektizismus — das ist das Zeichen, unter dem eine Anzahl neuer Systeme stehen, die zunächst ans Licht treten und den eigentlichen Abschluß der Forschungsepoche bilden, bei deren einzelnen Etappen wir so lange verweilt haben. Einen solchen Eklektiker, der Heraklit mit Pythagoras in Einklang zu bringen bestrebt war, haben wir bereits in Hippasos kennengelernt (vgl. S. 121). Anderen Vertretern dieser Richtung werden wir alsbald begegnen. Der vornehmste unter ihnen war jedoch Diogenes von Apollonia[1]. Aus dem fernen Kreta, das zwar in den Anfängen der bildenden Kunst, nicht aber in der literarischen Entwicklung Griechenlands eine Rolle gespielt hatte, kam der wißbegierige Mann, vielleicht angelockt durch das Ansehen des Anaxagoras, nach Athen, wo ihm seine Freigeisterei ähnliche Gefahren bereitet hat wie eben dem großen Klazomenier. Ein umfangreiches anatomisches Bruchstück seiner Schrift „Über die Natur des Menschen“ zeigt ihn uns mit dem medizinischen Wissen jener Zeit wohlvertraut und läßt vermuten, daß er selbst ein Mitglied der ärztlichen Zunft gewesen ist. Sein Absehen war darauf gerichtet, Anaxagoras mit Anaximenes, genauer gesprochen: die Nūslehre des ersteren mit der Stofflehre des letzteren zu versöhnen. In geringerem Maße hat ihn auch Leukipp beeinflußt, dem er die Lehre vom weltbildenden Wirbel entlehnt hat und an dessen Ausdrucksweise auch das von ihm mit Vorliebe gebrauchte Wort „Notwendigkeit“ anklingt. Der Spott der Komödie, der sich an ihn geheftet, der Widerhall, den seine

Doktrin in Dramen des Euripides nicht wengier als in fachwissenschaftlichen (ärztlichen) Schriften gefunden hat, lehren uns sattsam, daß Diogenes zu den vielbemerkten Figuren des perikleischen Zeitalters gehört hat.

Den Inhalt seines jeder starken Originalität und aller innerlichen Geschlossenheit ermangelnden Systems entnehmen wir jedoch nicht nur jenen indirekten Zeugnissen. Es sind uns vergleichsweise reichhaltige Überreste seines Hauptwerkes „Von der Natur“ erhalten, die sich durch würdevolle Schlichtheit und durch unzweideutige Klarheit auszeichnen — schriftstellerische Vorzüge, die er, wie dies das Proömium des Buches ausspricht, mit Bewußtsein erstrebt hat. So gewähren uns denn diese Fragmente einen überraschend deutlichen Einblick in die Motive und die Methode seiner Forschung und sagen uns auch mehrfach mit nackten Worten eben das, was wir in Ansehung seiner Vorgänger nur auf dem Wege der Schlußfolgerung zu ermitteln vermochten. Es gilt dies nicht zum mindesten von dem Grundmotiv der monistischen Stofflehre selbst, deren Wahrheit Diogenes durch die folgenden Sätze zu erhärten trachtet: „Denn wenn das, was jetzt in dieser Welt ist: Erde, Wasser und was sich sonst noch in dieser Welt als vorhanden erweist, — wenn eines von diesen ein anderes wäre als die übrigen, ein anderes seiner eigenen Natur nach und nicht vielmehr dasselbige, nur vielfach umgewandelt und verändert: dann vermöchten sich weder die Dinge miteinander zu vermischen, noch könnte eines dem anderen zum Nutzen oder zum Schaden gereichen; auch vermöchte keine Pflanze aus der Erde zu erwachsen, kein Tier oder sonst etwas könnte entstehen, wenn es nicht seiner Zusammensetzung nach dasselbige wäre. Allein dies alles geht eben aus demselbigen hervor, wird durch Veränderung zu anderen Zeiten ein anderes und kehrt wieder in dasselbe zurück.“ Daneben hat der Zweckbeweis des Anaxagoras auf ihn den stärksten Eindruck hervorgebracht. „Denn unmöglich könnte alles ohne Intelligenz (genauer ohne Betätigung eines Nūs) also verteilt sein, so daß alles ein Maß hat, der Winter und der Sommer, die Nacht und der Tag, Regen, Winde und Sonnenschein. Und auch bei dem übrigen wird, wer darüber nachdenkt, finden, daß es so schön als nur möglich beschaffen ist“. Wenn er sich aber nicht bei der Nūslehre des Anaxagoras beruhigt, sondern sich genötigt gesehen hat, sie zu ergänzen, indem er auf die ältere Luftlehre des Anaximenes zurückgriff, so mögen ihn hierzu zwei Beweggründe gedrängt haben. Die anaxagoreische Stofflehre hat ihm wohl als so ungereimt und unbegründet gegolten, wie sie in Wahrheit ist. Dies dürfen wir aus der Tatsache schließen, daß er sie fallen ließ. Den Nūs oder das

weltordnende Prinzip aber wollte er augenscheinlich an eine der uns bekannten Stofformen gebunden wissen; nur so schien ihm sein Walten, zumal seine universale Verbreitung und Wirksamkeit verständlich und erklärbar. Dies sagt er uns mit den folgenden unzweideutigen Worten[1]: „Und das, was die Intelligenz (s. oben) besitzt, scheint mir jenes zu sein, was die Menschen Luft nennen, und diese ist es, die meines Erachtens alles lenkt und alles beherrscht. Denn eben von ihr scheint mir der Nūs zu stammen und (vermöge dieses seines Trägers) überallhin zu dringen und alles zu ordnen und in allem zu sein. Und es gibt kein Einziges, was nicht daran Anteil hätte. Anteil aber hat keines in gleicher Weise mit dem anderen daran. Es gibt vielmehr viele Abarten sowohl der Luft selbst als der Intelligenz. Denn jene ist vielartig; bald wärmer bald kälter, bald trockener bald feuchter, bald ruhiger bald in heftigerer Bewegung begriffen; und noch andere unzählige Unterschiede derselben gibt es in betreff des Geruches und der Farbe. Ferner ist die Seele aller lebenden Wesen dasselbe, nämlich Luft, die wärmer ist als die uns umgebende äußere Luft, viel kälter jedoch als jene, die sich bei der Sonne befindet. Gleich aber ist diese Wärme bei keinem der Tiere, wie auch nicht bei den Menschen, wenn man diese untereinander vergleicht. Der Unterschied ist nicht beträchtlich, aber groß genug, daß zwar Ähnlichkeit, aber nicht völlig genaue Gleichheit obwaltet. Nichts jedoch von dem, was sich verändert, kann aus einem das andere werden, ehe es dasselbige geworden ist" (d. h. der Durchgang durch die Grund- oder Urform des Stoffes ist die notwendige Bedingung und Zwischenstufe für das Hervorgehen einer stofflichen Sonderform aus der anderen). „Da nun die Veränderung eine vielartige ist, so sind auch die Lebewesen viele und vielartige und gleichen einander infolge der großen Zahl der Veränderungen weder im Aussehen noch in der Lebensweise noch in der Intelligenz. Dennoch ist es ein und dasselbe, durch das sie alle leben, schauen und hören, und auch die übrige Intelligenz kommt ihnen allen von demselben (nämlich von der Luft aus) zu". Den Beweis für die letzten dieser Behauptungen erbringt der Schluß eines anderen, oben bereits teilweise angeführten Bruchstücks: „Außerdem sind auch dieses gewaltige Beweisgründe. Der Mensch und die übrigen Tiere leben, indem sie atmen, durch die Luft. Und diese ist ihnen sowohl Seele als Intelligenz . . . Und wenn sie von ihnen scheidet, so sterben sie, und die Intelligenz verläßt sie". Jenes Urwesen ist von Diogenes auch „ein ewiger und unsterblicher Körper" (oder Stoff), ein andermal „ein großes, gewaltiges, ewiges, unsterbliches und vielwissendes Wesen" und gelegentlich auch „Gottheit" genannt worden.

Die Kenntnis aller Einzellehren des Apolloniaten, die dieser außer in den oben genannten zwei Schriften auch noch in seiner „Himmelslehre“ dargelegt hat, würde unseren Lesern wenig frommen[1]. Er war ein Vielwisser, dessen beweglicher Geist sich auf allen Gebieten der damaligen Naturkunde getummelt hat. Von allen Seiten nahm er Anregungen in sich auf, von allen Meistern lernte er, und während er die Widersprüche dieser mannigfachen Doktrinen nicht eigentlich ausglich und innerlich überwand, drückte er diesen doch allen das Gepräge seines Geistes auf. Alle Forschungswege seiner Vorgänger führen ihn zu seinem Luftprinzip. In dieser Vereinigung von Vielseitigkeit und Einseitigkeit, von wahllosem Eklektizismus und eigensinniger Konsequenz liegt das Geheimnis seines Erfolges. „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.“ Mechanische Weltanschauung, teleologische Naturbetrachtung, stofflicher Monismus und Beherrschung des Stoffes durch ein intelligentes Prinzip — alles dieses und manches andere umschloß der faltenreiche Mantel seines eklektischen Systems. Die Lehre von dem einen Urstoff war den Gebildeten Griechenlands seit mehreren Menschenaltern geläufig; sie wird nicht aufgegeben. Die Annahme eines Zwecke setzenden, weltleitenden Prinzips galt seit kurzem vielen als unentbehrlich; sie wird nicht verschmäht. Der Ursprung des Kosmos aus blindwaltender Notwendigkeit war geistvoll dargelegt worden und hatte weithin Anklang gefunden; auch dieser Lehre wird in der neuen Mischphilosophie ein Plätzchen eingeräumt. Der Wirbel des Leukipp muß sich mit dem Nūs des Anaxagoras so brüderlich vertragen, wie dieser mit dem Luftgott des Anaximenes. Allein auch altgläubige Gemüter brauchten vor der neumodischen Wissenschaft nicht zu erschrecken. Denn Homer, so behauptete ihr Verkünder, hat nicht Mythen oder Märchen vorgetragen, sondern diese Hülle zur Darlegung lauterer Wahrheit verwandt. Sein Zeus ist nichts anderes als die Luft[2]. Mit anderen Worten, auch die Bahn der allegorischen Auslegung der nationalen Poesie und des nationalen Glaubens ward von Diogenes betreten. Hierdurch ist er ein Vorläufer der Stoa geworden, die ihm durch kynische Vermittlung auch manche physikalische Einzeldoktrinen verdankt hat[3].

Und nun die Gegenseite des Bildes: die bis zum äußersten getriebene Einseitigkeit, die in allen Erscheinungen, in den physikalischen und kosmologischen nicht weniger als in den physiologischen und selbst den psychischen, das Wirken des einen Stoffprinzipes erkennen will. Die Luft gilt ihm als das Vehikel aller Sinneswahrnehmung. Das Sehen hatte er (hierin wohl Leukipp folgend) durch einen Abdruck erklärt, den der

wahrgenommene Gegenstand mittels der Luft in der Pupille hervorbringt. Eigentümlich aber ist ihm hierbei der Zusatz, daß die Pupille diesen Abdruck wieder der Luft im Gehirne mitteilt. Dieses für das eigentliche Sensorium zu halten hat er, nebenbei bemerkt, wahrscheinlich von Alkmeon gelernt. Nun kennt Diogenes die Entzündung des Sehnervs und die durch sie bewirkte Erblindung. Seine Auslegung dieses Vorgangs ist die folgende. Die entzündete Ader (als solche gilt der Nerv) hindere den Eintritt der Luft in das Gehirn und darum komme, wenngleich das Bild auf der Pupille erscheint, die Gesichtwahrnehmung nicht zustande. Seine höhere Intelligenz verdankt der Mensch dem aufrechten Gange, der ihn reinere Luft einatmen läßt, während die mit ihrem Kopf zur Erde geneigten Tiere eine durch Erdfeuchtigkeit getrübte Luft in sich aufnehmen, und das gleiche gelte vermöge ihres niedrigeren Wuchses in geringerem Maß auch von den Kindern. Selbst zur Erklärung der Affekte wird die Luft und ihre Einwirkung auf das Blut herbeigezogen. Wenn sie durch ihre Beschaffenheit wenig geeignet ist, sich mit dem Blute zu vermengen, dieses somit minder beweglich wird und stockt, tritt ein Schmerzgefühl, im entgegengesetzten Falle, wenn die Bewegung des Blutes durch die Luft beschleunigt wird, ein Lustgefühl auf. Wir halten inne. Wenn diese Lehre aus den oben angeführten Gründen eines bedeutenden Eindrucks auf die Zeitgenossen nicht verfehlte, so sind ihre Blößen der einschneidenden Kritik der Nachwelt doch so wenig entgangen wie der Persiflage der komischen Muse. Warum, so ruft Theophrast in seiner an Lichtblicken reichen kritischen Durchmusterung der Psychologie des Diogenes aus[1] — warum übertreffen uns nicht die Vögel an Verstand, wenn doch die Reinheit der eingeatmeten Luft es ist, die über den Grad seiner Feinheit und Trefflichkeit entscheidet? Warum wird unser ganzes Denken nicht mit jedem Wechsel unseres Aufenthaltes, je nachdem wir Berg- oder Sumpfluft einatmen, ein völlig verschiedenes? Und mit dem gelehrten Schüler des Aristoteles stimmt diesmal in auffälliger Weise der „ungezogene Liebling der Grazien“ überein. In den „Wolken“ (aufgeführt im Jahre 423) hat Aristophanes die mannigfachsten Erzeugnisse der Aufklärungsepoche mit körnigem Witze gegeißelt und hierbei, wie man längst bemerkt hat, auch des Apolloniaten nicht geschont. Der gotteslästerliche Ruf: „Hoch König Wirbel, der den Zeus entthront“, Sokrates, der in einem Hängekorb über der Erde schwebt, um ungetrübte, nicht durch irdische Feuchtigkeit verunreinigte Luft und somit die lauterste Intelligenz einzuatmen, die Göttin „Atmung“, zu der seine Jünger betend die Hände erheben, der Chor der Wolkenfrauen endlich, die mit riesigen Nasen versehen sind, um soviel Luft-

geist als möglich in sich aufzunehmen — alle diese Hiebe zielen auf Diogenes und haben im athenischen Theater ohne Zweifel stürmische Lach- und Beifallssalven entfesselt[1].

2. Auch des Aristophanes älterer Berufsgenosse, der weinselige Dichter Kratīnos, hat eine seiner Komödien der Verspottung der Zeitphilosophie gewidmet. Sie hieß „die Allseher" (Panoptai), ein Beiname, der sonst nur dem Zeus und dem tausendäugigen Hüter der Io, Argos, eignet und der diesmal mit bitterem Hohne die das Gras wachsen hörenden Philosophenjünger bezeichnet. Schon ihre Maske — zwei Köpfe und zahllose Augen — ließ die den Chor des Dramas bildenden „Allseher" als solche erkennen. Die Zielscheibe des Spottes bildete diesmal allein oder mit anderen Hippon („der Atheist" benamst), der aus Unteritalien, wenn nicht aus Samos, nach Athen gekommen war[2]. Gering ist unser Wissen über diesen Denker und Forscher, von dem wir seit kurzem ein winziges Bruchstück besitzen und den Aristoteles zu den „plumperen" Geistern, ja um der „Dürftigkeit seiner Gedanken" willen kaum zu den Philosophen rechnet[3]. Den Eklektikern zählen wir ihn darum bei, weil er Lehren des Parmenides mit solchen des Thales zu verschmelzen sich beflissen zeigt. An die Spitze des Weltprozesses stellt er nämlich „das Feuchte", aus dem das „Kalte" und das „Warme" (Wasser und Feuer) hervorgegangen sei, wobei das Feuer die Rolle des tätigen, weltbildenden Prinzips, das Wasser jene des leidenden Stoffes gespielt habe.

Dem Diogenes näher als dem Hippon stand Archelaos[4], ein Athener oder Milesier, der ein Schüler des Anaxagoras heißt, seine Lehren aber in wesentlichen Punkten umgebildet, man darf vielleicht sagen zurückgebildet hat. Es war insbesondere die Kosmogonie, in betreff deren er von seinem Meister abwich. Nicht von außen sollte der Nūs an die Materie herangetreten sein, um sie zu ordnen und zu einem Kosmos zu gestalten. Archelaos ließ diesen vielmehr, wenn wir die Aussagen unserer Gewährsmänner richtig verstehen, dem Stoff von Haus aus innewohnen. Eben dadurch nähert er sich wieder den älteren Vertretern der Naturphilosophie und zugleich, wie man hinzufügen darf, dem Geiste der althellenischen Welt- und Naturansicht. Damit und mit dem Bedürfnis, im Stoff etwas Göttliches zu sehen — ein Bedürfnis, dem die Zersplitterung der Materie sei es in die unendlich kleinen „Samen", sei es in die leukippischen Atome nicht genügen konnte — hängt es zusammen, daß er nicht viel anders als der Apolloniate Diogenes zwischen der Doktrin des Anaxagoras und jener des Anaximenes eine Brücke schlug. Er

leugnet nicht die unzähligen Elemente, die „Samen“ oder Homöomerien des Klazomeniers; aber die großen Stofformen, die in der Lehre der „Physiologen“ die Hauptrolle gespielt hatten, treten wieder in den Vordergrund. Der gewissermaßen unstofflichste der Stoffe, die Luft, sollte als Urgemenge jene „Samen“ enthalten haben und zugleich der Sitz des Nūs gewesen sein, des geistigen Prinzips, das die Weltbildung eingeleitet hat. Aus dieser mittleren Stofform sollen hier durch Verdünnung, dort durch Verdichtung, d. h. durch Auseinandertreten und durch Zusammenrücken der „Samen“, Feuer und Wasser, die Träger der Bewegung und der Ruhe, entstanden sein. Tut es not, daran zu erinnern, daß Archelaos hier durch Gedanken nicht nur des Anaximenes, sondern auch des Parmenides, wenn nicht gar des Anaximander beeinflußt ward? Höhere Originalität scheint seinen Versuch, die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu schildern und ethisch-politische Grundbegriffe darzulegen, ausgezeichnet zu haben. Doch davon wird in einem anderen Zusammenhang zu handeln sein.

3. Das Verlangen, Neues mit Altem, diesmal neues Wissen mit altem Glauben zu versöhnen, verrät auch ein anderer Jünger des Anaxagoras, Metrodoros von Lampsakos, dessen allegorisierende Homererklärung uns zunächst durch ihre wüste Phantastik abstößt[1]. Was ihn dazu vermocht haben mag, Agamemnon mit dem Äther, Achill mit der Sonne, Hektor mit dem Mond, Paris und Helena mit der Luft und der Erde zu identifizieren, Demeter, Dionysos und Apollon sogar Teilen des tierischen Körpers, nämlich der Leber, der Milz und der Galle gleichzusetzen — wir wissen es nicht. Wir werden an die tollsten Verirrungen der Mythendeutung unserer Tage erinnert, zugleich aber auch an verwandte Wagnisse anderer Epochen, die das Bedürfnis erzeugt hat, in geheiligten Erzählungen, deren buchstäbliche Wahrheit sich nicht mehr aufrechterhalten ließ, die bloße Schale eines ganz anders gearteten Kernes zu erblicken. Man denke an den judengriechischen Religionsphilosophen Philon von Alexandrien, der in dem Garten Eden die göttliche Weisheit, in den von ihm ausgehenden vier Strömen die vier Kardinaltugenden, in Altar und Tabernakel die intelligibeln Erkenntnisobjekte erblickt hat und dergleichen mehr. Mit Recht hat Ernest Renan von Philons so überaus folgenreicher allegorisierender Schriftdeutung bemerkt, daß nicht etwa spielerische Willkür, sondern Pietät die Wurzel jenes Verfahrens ist, das die wissenschaftlich Denkenden in so hohem Maße befremdet. „Ehe man sich entschließt, lieb gewordenen Glaubenslehren“ (oder der Autorität hochangesehener Schriften) „zu entsagen,

greift man zu jeder, auch der haltlosesten Identifizierung“[1], ja zu Auslegungen, die auf jeden, der außerhalb dieses Bannkreises steht, den Eindruck vollendeten Aberwitzes machen. In unserem Falle hat Metrodor mit wachsender Kühnheit eine Bahn beschritten, die lange vor ihm eröffnet worden war. Das sechste Jahrhundert war noch nicht zu Ende gegangen, als Theagenes von Rhegion die von Xenophanes so heftig bestrittene Autorität Homers durch das Heilmittel der allegorischen Deutung zu retten versucht hat[2]. Der Götterkampf, den das zwanzigste Buch der Ilias schildert, hatte gewaltigen Anstoß erregt. Daß die himmlischen Mächte, in denen man mehr und mehr die Träger einer einheitlichen, natürlichen sowohl als sittlichen Ordnung zu erkennen gewohnt ward, miteinander geradezu handgemein werden, dies mußte man als einen Schlag in das Angesicht des gesunden Menschenverstandes sowohl als des gesunden moralischen Gefühls empfinden. Über diesen Mißstand half die Auskunft hinweg, der Dichter habe unter den Göttern teils die einander feindlichen Elemente, teils gegensätzliche Eigenschaften der Menschennatur verstanden. Da der Feuergott Hephästos, der Meeresbeherrscher Poseidon, das mit dem Sonnengott und der Mondgöttin, wenn nicht von Haus aus identische, so doch oft identifizierte Geschwisterpaar Apollon und Artemis, nicht minder der Flußgott Xanthos an diesem Kampfe teilnahmen, so war dem ersten Teil jener Auslegung eine gewisse Handhabe geboten; ein weiteres tat das unerschöpfliche Hilfsmittel der im Altertum so gefügigen Etymologie gleichwie allerhand moralisierende Erwägungen, darunter der eines Elihu Burrit würdige Einfall, daß der Kriegsgott Ares die personifizierte Unvernunft und somit der Antipode der in Athena verkörperten Vernunft sei. Bei eben diesem Anlaß tritt uns der Name des Theagenes als des ältesten „Apologeten“ der homerischen Dichtung entgegen. Auch Demokrit und Anaxagoras haben es nicht verschmäht, zur allegorischen Ausdeutung der nationalen Poesie ihr Scherflein beizutragen[3]; des Diogenes von Apollonia ist bereits oben gedacht worden; in Antisthenes, dem Jünger des Sokrates, werden wir wieder einem Vertreter dieser Richtung begegnen, die aus seiner, der kynischen Schule in jene der Stoiker übergegangen und dort zu üppigster Entfaltung gelangt ist.

Viertes Kapitel.

Die Anfänge der Geisteswissenschaft.

Die sich stetig mehrenden Versuche eines Kompromisses zwischen der altnationalen und einer neuen Welt- und Lebensansicht lassen uns die Tiefe der Kluft ermessen, die sich zwischen beiden aufgetan hatte. Das stille Wachstum der erfahrungsmäßigen Naturerkenntnis, die reiche Nahrung, die der kritische Geist aus der vertieften Spekulation der Philosophen, aus der den Fortschritten der Erd- und Völkerkunde entstammenden Erweiterung des intellektuellen Gesichtskreises, aus dem Kampf der ärztlichen Schulen und aus dem in ihrem Schoß erstarkten Vertrauen auf die Sinneswahrnehmung im Gegensatz zu Willkürannahmen jeder Art gezogen hatte — sie sind unseren Lesern sattsam bekanntgeworden. Hier tut es not, unseren Umblick zu erweitern und in Kürze der Wandlungen zu gedenken, welche das staatliche und gesellschaftliche Leben der Griechen seit dem Zeitalter der Tyrannis (vgl. S. 6—8) erfahren hatte.

Anderwärts und in Athen, das wir fortan als den Zentralsitz hellenischen Geisteslebens werden betrachten müssen, hatte der Ständekampf mit dem Siege des Bürgertums geendigt. Das Vorrecht der Adelsgeschlechter ward mehr und mehr beseitigt, der Einfluß des beweglichen, der Handels- und Gewerbetätigkeit entspringenden Besitzes auf Kosten des Grundeigentums stetig erhöht. Immer dichter wurde die durch Zuzug vom Lande wie aus dem Ausland vermehrte städtische Bevölkerung; fremde Beisassen, darunter auch ehemalige Angehörige des Sklavenstandes, traten in großer Zahl in die Reihen der Bürger. Auf die innige Verschmelzung all dieser Elemente hatte es in Athen die dem Sturz der Peisistratiden bald nachfolgende Reform des Kleisthenes (509 v. Chr. G.) geradezu abgesehen. Eine Hauptetappe dieser schließlich in die volle Demokratie mündenden Entwicklung bezeichnen die Perserkriege. Dem übermächtigen Nationalfeind konnte nur ein Aufgebot aller verfügbaren Kräfte mit einiger Aussicht auf Erfolg begegnen. Wie vordem das Emporkommen des schwerbewaffneten bürgerlichen Fußvolks gegenüber der adeligen Reiterei, so hat nunmehr die Verwendung auch der Massen zur Bemannung der Flotte weitreichende Wirkungen geübt. Der all-

gemeinen Wehrpflicht ist im Laufe weniger Jahrzehnte die allgemeine politische Berechtigung nachgefolgt. Bald trat, auf seine Seemacht gestützt, Athen an die Spitze eines Bundes, der mit den politischen auch die wirtschaftlichen Bedingungen seines Daseins umgewandelt hat. Ergiebige Handelsmonopole, reiche Einnahmen aus dem Zollgefäll, aus den Abgaben und den Gerichtssporteln der Bündner, endlich die gelegentlich erfolgende Aufteilung des Landbesitzes eines abtrünnigen Bundesgliedes — dies waren die Hilfsquellen, mittels deren der Unterhalt einer zahlreichen Bürgermenge bestritten ward. Die auf diesem Grund aufgebaute Volksherrschaft gab das Muster ab, das in den von Athen abhängigen Staaten und auch außerhalb dieses Kreises vielfache Nachahmung gefunden hat. Doch gleichviel, ob die schrankenlose oder ob die gemäßigte Demokratie das Szepter schwang, die Macht der Rede ward alsbald in dem weitaus größten Teil von Hellas das vornehmste Regierungsmittel. Ja mehr als dieses. Denn nicht nur im Rat und in der Volksversammlung, auch an den volkstümlichen, oft durch Hunderte von Geschworenen besetzten Gerichtsstätten, überall war das Wort die Waffe, deren überlegene Handhabung den Sieg erringen half. Die Gabe und die Fähigkeit der Rede war nicht nur der einzige Weg zu Macht und Ehre, sie war auch der einzige Schutz und Schirm vor jeder Unbill. Wer dieser Wehr entbehrte, war in der Heimat und im tiefsten Frieden jedem feindlichen Angriff so schutzlos preisgegeben, als hätte er sich ohne Schild und Schwert in das Getümmel einer Schlacht gestürzt. Nichts natürlicher daher, als daß die Redekunst in demokratisch regierten Gemeinwesen dieses Zeitalters zum erstenmal berufsmäßig gepflegt ward und alsbald im Jugendunterricht eine bedeutsame, ja eine überragende Stellung einnahm[1].

Die Rhetorik aber zeigt ein Doppelangesicht; sie ist halb Dialektik und halb Stilistik. Wer sie meistern wollte, der mußte ebensosehr durch Behendigkeit des Denkens, durch Beherrschung der mannigfachen in den verschiedenen Zweigen des öffentlichen Lebens maßgebenden Gesichtspunkte hervorragen wie durch die Sicherheit, mit der er über die Mittel des Ausdrucks verfügte. Doch auch nicht in dem also erwachsenden mächtigen und vielseitigen Streben nach formaler Bildung erschöpfte sich die Tendenz des neuen Zeitgeistes. Das politische Leben bot dem Denken und Forschen auch einen neuen und reichen Inhalt. Eine Fülle von Problemen entsprang der Neugestaltung staatlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse. Mit mächtiger Leidenschaft wurden diese ergriffen und verhandelt. War doch das Interesse eines jeden an den Ergebnissen der Erörterung beteiligt und der Widerstreit

der Meinungen und Gesinnungen nicht minder lebhaft als der Kampf der Interessen. Und gleichwie von der formalen Hilfsdisziplin der Politik, von der Rhetorik, die einmal entfachte geistige Bewegung nach mehreren Seiten ausstrahlte, so nicht minder, ja noch mehr von der politischen Wissenschaft selbst. Von der Frage: was ist in diesem besonderen Fall, unter diesen so und so beschaffenen Umständen recht und billig? war nur ein Schritt zu der anderen und umfassenderen: was ist im Staatsleben überhaupt recht und billig? Und wieder war es unvermeidlich, daß die im politischen Bereich erwachte Fragelust und Forschbegier nicht in seinen Grenzen haltmachte, sondern auf andere und schließlich auf alle Kreise menschlichen Wirkens und Schaffens übergriff. Mit anderen Worten: neben die Politik trat wie die Wirtschafts-, die Erziehungs- und die Kunstlehre vor allem auch die Ethik. Und ferner: neben der also erweiterten Frage nach den Normen menschlichen Handelns erstand jene nach den Ursprüngen dieser Normen, nach der Genesis von Staat und Gesellschaft.

Erinnern wir endlich, um uns den Inbegriff der hier wirksamen Faktoren zu vergegenwärtigen, an die geistige Artung des Zeitalters. Der kritische, autoritätsfeindliche Sinn hatte einen erheblichen Grad von Kraft errungen. Er mußte unter den Verhältnissen, die das soziale und politische Leben des fünften Jahrhunderts aufweist, eine weitere, namhafte Stärkung erfahren. Die Grundlage jeglicher Kritik ist die vergleichende Beobachtung. Dieser hat auch die feindliche Berührung der Griechen mit fremder Volksart, wie sie in den Perserkriegen erfolgt ist, reichen Stoff geliefert. Der Aufschwung der Handelstätigkeit und des persönlichen Verkehrs im Schoße des attischen Seebunds wiegt in diesem Betracht vielleicht noch schwerer. Ein Gemeinwesen umschloß jetzt beträchtliche Bestandteile des weiten, vielgeteilten Hellas. Ein Strom von kleinasiatischen und Inselgriechen und ein Gegenstrom athenischer Bürger flutete unablässig zwischen dem Vorort und den einzelnen Landschaften des Bundesreiches. Die Anhäufung von Menschenmassen — darunter von nicht wenigen Stamm- und Staatsfremden — in den städtischen Zentren mußte mit dem Austausch von Mitteilungen und Meinungen das befördern, was man so treffend die Reibung der Geister genannt hat. Endlich muß auch des Umstandes gedacht werden, daß der den Perserkriegen nachfolgende Einbruch fremder Kulte das Sektenwesen in Athen erheblich gesteigert, Bürger, Beisassen und Fremde auch auf diesem Boden vereinigt, die Alleinherrschaft der nationalen Religion gebrochen und sich somit der Emanzipation der Geister mindestens mittelbar ungemein dienlich erwiesen hat[1].

2. Dies waren, soweit wir zu urteilen vermögen, die Bedingungen, dies die Begleitumstände, unter denen sich ein gewaltiger Fortschritt im intellektuellen Leben Griechenlands und der Menschheit vollzogen hat. An die Seite ihrer älteren Schwester, der Naturwissenschaft, ist die jüngere Moral- oder Geisteswissenschaft getreten. Und zwar sogleich fast in der vollen Weite ihres Umfangs. Nicht aber ohne eine bedeutsame Beschränkung ihres Inhalts. Denn wie dieser Wissenschaftsbetrieb dem praktischen Bedürfnis entstammt ist, so hat er seinen Zusammenhang mit dem Nährboden der Praxis nicht verleugnet. Daher die Frische, die Fülle warm pulsierenden Lebens, die ihm innewohnt, zugleich aber ein oft wahrnehmbarer Mangel an begrifflicher Strenge und systematischer Vollständigkeit. Eine andere Fessel dieses Aufschwungs, wenngleich eine von Blumen umwundene Fessel, war das Verlangen nach künstlerischer Vollendung des Ausdrucks. Ein fachmännisches Publikum war auf all diesen Gebieten, etwa von den berufsmäßigen Redenschreibern abgesehen, nicht vorhanden. Diesen wurden in der Tat trockene und nüchterne, aber methodisch gearbeitete Handbücher ihrer Kunst geboten. Was im übrigen geschaffen ward, mußte sich sofort an die weiten Kreise der Gebildeten wenden und ihrem durch vorzügliche Kunstleistungen aller Art verwöhnten Geschmack zu genügen trachten. Der Bund zwischen Schönheit und Wahrheit wird jedoch dauernd nur auf den Höhen der Erkenntnis geschlossen. Die Grundlegung einer Wissenschaft hingegen, zumal einer solchen, deren Fundamentalbegriffe vor allem eindringender Klärung und scharfer Umgrenzung bedürfen, ist mit unmittelbarer Popularisierung ihrer Lehren schwer vereinbar. Diesen Mißständen sind treffliche Männer, wie der um die Unterscheidung synonymer Worte hochverdiente Prodikos, vor allen aber ein Sohn des Zeitalters, das uns beschäftigt, zu steuern bemüht gewesen, derjenige, dessen Wirken zugleich das unscheinbarste und folgenreichste war. Wir sprechen von Sokrates, dem Sohn des Sophroniskos, der in seinen schmucklosen, an das Alltägliche anknüpfenden, aber von diesem aus zu den höchsten Zielen strebenden Gesprächen den Fluß des Gedankens jeden Augenblick stille stehen hieß, um seine Tiefe und Lauterkeit zu prüfen, dessen Kreuz- und Querverhör jedem Begriff gleichsam den Paß abverlangte, jede schlummernde Unklarkeit erweckte, jeden verborgenen Widerspruch hervorlockte, und der auf diesem Wege zur Sichtung und Läuterung der Grundbegriffe, die jener frühen Zeit vor allem Not tat, das erheblichste beitrug.

War Sokrates, von dem wir eingehend erst weit später handeln können, hierin den meisten seiner Zeitgenossen überlegen, so stimmte er

in einem anderen Punkte mit diesen vollständig überein. Wir meinen die hochgesteigerte Schätzung alles Verstandesmäßigen, die man vielleicht nicht unpassend Intellektualismus nennen darf. Es ist dies wohl der am meisten charakteristische Zug jener Epoche. Hand in Hand mit der durch Kritik und Autoritätsscheu erzeugten Zuversicht war die Feinheit des Denkens erheblich gewachsen. Und zwar zuerst auf italischem und sizilischem Boden. Des Eleaten Zenon spitzfindige Beweisführungen sind unseren Lesern in frischer Erinnerung. Früher, etwa ein halbes Jahrhundert vorher, hatte der Gesetzgeber Charondas zu Katana (Catania) seines Amtes in einer Weise gewaltet, die Aristoteles also kennzeichnet: „Er hat durch Schärfe und Subtilität sogar die heutigen Gesetzgeber übertroffen". Ein Beispiel statt mehrerer[1]. Die Vormundschaft über Waisen hat Charondas zwischen die väterlichen und mütterlichen Verwandten derart verteilt, daß den ersteren die Obsorge über das Vermögen, den letzteren jene über die Person der Waisen zufiel. Dadurch war die Vermögensverwaltung in die Hand derjenigen gelegt, die als präsumtive Erben an ihrer ersprießlichen Führung das stärkste Interesse besaßen, während Leben und Gesundheit der Waisen denjenigen anvertraut war, die an ihrer Schädigung kein unlauteres Interesse haben konnten. Seither hat die bewußte Lebenstechnik, das Streben, die Praxis festen, vernunftmäßigen Normen unterzuordnen, stetig zugenommen. Es war die Zeit gekommen, da die ungeschulte Empirie mehr und mehr der bewußten Kunstregel zu weichen hatte. Kaum ein Gebiet des Lebens war von dieser Tendenz unberührt geblieben. Wo nicht reformiert ward, da wurde kodifiziert. Zumeist aber ging beides Hand in Hand. Die Fachschriftstellerei kam allenthalben empor. Lehrbücher wurden in reicher Fülle abgefaßt. Alles menschliche Tun, von der Speisenbereitung bis zur Anfertigung von Kunstwerken, vom Spazierengehen bis zum Kriegführen, wurde in Regeln gebracht und wenn irgend möglich auf Prinzipien zurückgeführt. Ein paar Beispiele mögen das Gesagte erläutern helfen. Die Kochkunst hatte Mithaikos, die Taktik und den Waffenkampf der Philosoph Demokrit, die Diätetik als eine von der Medizin gesonderte Disziplin Herodikos von Selymbria systematisch behandelt; ja sogar die Kunst der Pferdebehandlung hatte in Simon einen Darsteller gefunden. Alle Gebiete der schönen Künste wurden thoretisch bearbeitet. Auf Lasos von Hermione, der noch im sechsten Jahrhundert die Mittel des musikalischen Ausdrucks zugleich vermehrt und theoretisch begründet hatte, sind manche andere, darunter des Perikles persönlicher Freund Damon und Hippias von Elis gefolgt, der Rhythmik und Harmonik

vortrug. Selbst Sophokles, dem ein sonst unbekannter Agatharchos voranging, hat es nicht verschmäht, über die Technik des Bühnenwesens zu schreiben, gleichwie der große Bildhauer Polyklet in seinem „Kanon“ die Grundverhältnisse des menschlichen Körperbaus auf einen zahlenmäßigen Ausdruck brachte. Die Theorie der Malerei hatte Demokrit, die szenische Perspektive ebenderselbe und neben ihm auch Anaxagoras erörtert. Die Landwirtschaft, zu deren Betrieb einst Hesiod in seinem Bauernkalender („Werke und Tage“) die erste schriftliche Anweisung gegeben hatte, fand gleichfalls in Demokrit einen philosophischen Bearbeiter. Auch für die Praktiker der Mantik oder Weissagung wurde mehr als ein theoretischer Leitfaden geschaffen. Nichts sollte mehr dem planlosen Ungefähr überlassen bleiben. Der Städtebau hat in Hippodamos von Milet, einem originellen und seine Originalität sogar in den Äußerlichkeiten der Kleidung und Haartracht zur Schau tragenden Manne, seinen Reformator gefunden. Das System schnurgerader, einander rechtwinklig durchschneidender Straßen, das dieser Neuerer empfahl, darf uns wie ein Symbol des mehr und mehr zur Herrschaft gelangenden Strebens nach rationeller Regelung aller Verhältnisse gelten[1].

3. Ein ruheloses, neuerungssüchtiges Zeitalter wird wie von selber vor die Frage gestellt: woher stammen Recht, Sitte und Gesetz? Worauf beruht ihre Verbindlichkeit? Und ferner: welche sind die obersten Maßstäbe, die das allenthalben erwachte Reformbestreben zu leiten haben? Jene Frage nach dem Woher führt den sinnenden Geist in die Anfänge des Menschengeschlechtes. Die Wonnen eines goldenen Zeitalters hatten Volkssage und Lehrdichtung längst in glänzenden Farben ausgemalt. Hesiod ist für uns der älteste Vertreter dieser die ferne Vergangenheit verklärenden Richtung des Fühlens und Denkens. Sie stimmt gar wohl zu dem trüben, pessimistischen Zuge der Sinnesart, die ihm und seiner Umgebung eignet. Denn eben aus der Not und Sorge des Alltagslebens ist der Geist der Griechen sowohl als anderer Völker in die heiteren Gefilde sei es einer jenseitigen Seligkeit, sei es einer seligen Vorzeit geflüchtet (vgl. S. 69). Eine andere Gestalt gewinnt das Bild der Urzeit in den Augen eines zugleich kritischen, seiner Kulturerfolge frohen und auf weitere unbegrenzte Fortschritte hoffenden Zeitalters. Wer sich der Vergangenheit überlegen weiß, wer auf die eigene Aufklärung nicht ohne Stolz, vielleicht nicht ohne Überhebung pocht, der ist wenig geneigt, in der dämmerigen Zeitenferne seine Ideale zu suchen, zu ihnen mit Bewunderung empor- oder gar mit schmerzlicher Sehnsucht zurückzublicken.

Mit dieser Tendenz des Empfindens verschlingen sich vielfach richtige Einsichten. An der Spitze der Geschichte, dies wird alsbald zur allgemeinen Überzeugung, ja zu einem selbstverständlichen Gemeinplatze, steht die Unkultur. Aus roher, tierähnlicher Dumpfheit hat sich die menschliche Gattung langsam und allmählich zu den Anfängen und zu immer höheren Stufen der Gesittung erhoben. Langsam und allmählich — so spricht die wissenschaftliche Denkart, die nicht mehr an zauberhafte, übernatürliche Eingriffe glaubt; so spricht sie zumal dann, wenn sie bereits im Bereiche der Naturforschung das Verständnis für die allmähliche Summierung kleinster Wirkungen zu großen Erfolgen gewonnen hat. Wir erinnern an das, was wir über die Vorahnung der Deszendenzlehre bei Anaximander (S. 46), über die antikatastrophistische Geologie des Xenophanes und die mit ihr Hand in Hand gehende, man möchte sagen gleichfalls antikatastrophistische Ansicht von der Kulturentwicklung erfahren haben, die wir bei demselben Denker antrafen (S. 134 f.). Auch bei einem ärztlichen Schriftsteller sind wir in einem besonderen Falle, in Ansehung der Kunst der Speisenbereitung, die den Menschen der Gegenwart von seinen roheren Vorfahren und weiterhin auch von der Tierwelt unterscheidet, derselben Betrachtungsweise begegnet (vgl. S. 246).

Aus Höhlenbewohnern, denen die Pflugschar so fremd war wie der Gebrauch eiserner Werkzeuge überhaupt, deren rohe Gewalttätigkeit sich bis zum Kannibalismus steigerte, sind Kulturmenschen geworden, die Getreide bauen, Weinreben pflanzen, Wohnstätten aufrichten und befestigte Städte zu gründen und schließlich auch den Verstorbenen die Ehre der Bestattung zu erweisen gelernt haben. So schildert der tragische Dichter Moschion, der allerdings schon dem vierten Jahrhundert angehört, die Anfänge der Kulturentwicklung, wobei er es dahingestellt sein läßt, ob die Gesittung ein Geschenk des menschenfreundlichen Titanen Prometheus, ob sie ein Erzeugnis des Bedürfnisses oder der „langen Übung" und stufenweisen Gewöhnung war, bei der „die Natur" selbst die Rolle der „Lehrmeisterin" gespielt hat. Daß ähnliche Gedanken bereits hervorragende Geister des fünften Jahrhunderts bewegt haben, dies können uns die Eingangsverse der Tragödie „Sisyphos" (eines Werkes des athenischen Staatsmannes Kritias) und nicht minder die Aufschrift eines verlorenen Buches des Protagoras von Abdera „Über den Urzustand" des Menschengeschlechtes lehren, auf welche eben Moschion im Beginn jenes Bruchstücks mit den Worten anzuspielen scheint: „Euch sei der Menschheit Urgestalt enthüllt"[1]. Die Auffassung des Kulturfortschrittes, die bei Moschion vorwaltet, möchte man eine

organische nennen. Denn wenn auch, wie bemerkt, die Prometheussage im Vorübergehen gestreift wird, so fällt doch das Schwergewicht der Darstellung auf die Wirkungen, welche die Natur, die Notdurft und die Gewöhnung, vor allem aber „die Zeit, die alles zeugt und alles nährt“, hervorgebracht hat. Hier herrscht die Idee der Entwicklung vor, als deren Frucht die Gesellschaftsordnung ganz ebenso gilt, wie Kritias „des Himmels Sternenglanz“ das „schöne Werk der weisen Künstlerin“, eben „der Zeit“, genannt hat. Einigermaßen anders gefärbt ist wohl die Behandlung gewesen, die Protagoras diesen Problemen angedeihen ließ. Man möchte im Gegensatze zur organischen Ansicht von einer mechanischen oder (in unserem Sinn des Wortes) von einer intellektualistischen sprechen. Absicht, Überlegung, Erfindung tritt an die Stelle der Natur, des Unwillkürlichen, des Unbewußten und Gewohnheitsmäßigen. Dies erschließen wir mindestens mit annähernder Sicherheit aus der platonischen Nachbildung jener Schilderung, die gewiß von einem Anflug von Persiflage nicht frei ist, aber eben dadurch auf die Züge des Originals hinweist, welche die karrikierende Darstellung in greller Weise hervorhebt und übertreibt. Die Menschen der Urzeit, so etwa heißt es darin, konnten den Kampf mit den wilden Tieren nicht siegreich bestehen; „denn sie besaßen noch nicht die Staatskunst, von der die Kriegskunst einen Teil bildet“. Sie taten einander Unrecht aus demselben Grunde, „weil sie die Staatskunst noch nicht besaßen“. Der Feuerraub, welchen die Sage dem Prometheus zuschreibt, erfährt die Deutung, daß er „die Kunstweisheit“ aus dem Gemache stahl, in welchem das Götterpaar Athena und Hephästos ihrer Ausübung oblag. Wenn er auch das Feuer raubte und den Menschen schenkte, so geschah dies nur darum, weil die Kunstweisheit ohne diesen materiellen Behelf ihnen wenig gefrommt hätte. Und auch da Zeus „das Recht und die Scham“ auf die Erde herabschickt, erhebt Hermes, der Vermittler dieser Wohltat, die Frage, ob er die köstliche Gabe allen Menschen gleichmäßig verleihen oder etwa in der Art unter sie verteilen solle, „wie die Künste verteilt sind“, so nämlich, daß „ein Meister (oder Fachmann) vielen Laien genügt“. Und so durchweg im Vorangehenden wie im Folgenden. „Mit Kunst“ begannen die Menschen gegliederte Laute hervorzubringen und die Sprache zu schaffen. Mit „Kunst“, „Weisheit“ oder „Tugend“ (diese Worte werden offenbar mit Absicht als gleichwertig gebraucht und mehrfach miteinander vertauscht) bauen sie Häuser, regieren sie den Staat, vollziehen sie die Gebote der Moral. Die „Kunst“ und ihre Ausüber „die Meister“ — zwei Worte, denen ein banausischer, mehr an unser Handwerk als an die Kunst im

modernen Sinn erinnernder Beigeschmack anhaftet — auf der einen, „Natur und Zufall“ auf der anderen Seite bilden einen stehenden Gegensatz. Durch all die platonische Karikatur schimmert jene Lebensauffassung hindurch, die wir in diesem Zeitalter anzutreffen genugsam vorbereitet sind: die von einem Hauch des Schulmeisterlichen und Pedantischen angewehte starke, ja überstarke Hochschätzung des Verstandes, der Reflexion, des Erlernbaren und des Regelrechten. Es ist dies eine Lebensansicht, die den Jugendtagen der erwachenden Geisteswissenschaft gar wohl ansteht. Wir werden ihr in dieser Epoche noch mehr als einmal begegnen, bei keinem in höherem Maß und in schärferer Ausprägung als bei Sokrates.

4. Wem brauchen wir zu sagen, daß diese Projektion der Errungenschaften einer reifen und verstandeslichten Epoche in die dämmerige Vorzeit des Menschengeschlechtes eine unhistorische ist? Nicht daß das Genie und die Erfindungsgabe Einzelner jemals hätte entbehrt werden können. Viele der gewaltigsten Fortschritte, die das Mannesalter der Menschheit als selbstverständliche hinnimmt, waren ohne Zweifel das Werk namenloser Kulturheroen, und gern stimmen wir in den begeisterten Päan, ein, den Georg Forster zu Ehren des großen Unbekannten ertönen läßt, der zuerst das Roß gebändigt und dem Menschen dienstbar gemacht hat[1]. Allein zu den gewaltigen Leistungen einzelner überlegener Geister gesellte sich die an den Sprossen, welche die Natur selbst darbot, langsam und unmerklich emporklimmende Kulturarbeit der vielen nur mittelmäßig Veranlagten. Völlig verkehrt aber und den geschichtlichen Tatsachen widersprechend war es, wenn man den Besitz eines Systems oder Fachwerks von Regeln, was ja eben die Bedeutung einer praktischen Kunst ist, an den Anfangs- statt an einen Endpunkt der Entwicklung verlegte. Solch ein Mangel an historischem Sinn pflegt jedoch den großen Aufklärungsepochen eigen zu sein. Unwillkürlich formen diese die Vergangenheit nach ihrem Ebenbild und lieben es, die Kindheit unserer Gattung mit den Zügen altkluger Frühreife auszustatten. Charakteristisch für solche Epochen ist auch das Auftauchen der Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Geister, die sich von der Herrschaft der Tradition losgerissen haben, die auch der Autorität des Überirdischen so gut als völlig entwachsen sind und in staatlichen oder gesellschaftlichen Einrichtungen bloße Mittel zu menschlichen Zwecken erblicken, sind nur allzu geneigt, den Unterschied der Zeiten zu verkennen und ihren fernsten Ahnen die gleiche Denk- und Handlungsweise zu leihen. Während der Einzelne als solcher ursprünglich nichts bedeutet und nur

als Glied der Familie, des Stammes oder der Horde etwas gilt, während seine Zugehörigkeit zu der Gruppe, deren Bestandteil er darstellt, durch seine Geburt bedingt oder durch Gewalt erzwungen, sein Gehorsam ein blinder, von freier Wahl und Selbstbestimmung überhaupt keine Rede ist —, pflegt die Aufklärung diesen tatsächlichen Sachverhalt vom Grund aus zu verkennen und in sein Gegenteil zu verkehren. Bisweilen wird diese natürliche Tendenz durch Erfordernisse der praktischen Politik erheblich gsteigert. Wir trauen unseren Augen kaum, wenn wir den scharf- und tiefblickenden John Locke (1632—1704) in seinen zwei Abhandlungen *„Of government“* die These, daß die staatliche Gemeinschaft allüberall aus freiwilliger Vereinbarung und freier Wahl der Regierenden wie der Regierungsformen hervorgegangen sei, alles Ernstes vertreten und die Tatsachen der Geschichte sowohl als der Völkerkunde in den Dienst dieser falschen Theorie ebenso eifrig als erfolglos pressen sehen. Allein unser Erstaunen mindert sich, wenn wir einen Blick auf seine Gegner, die Theoretiker des Absolutismus werfen. Auch sie stehen auf dem Boden einer Fiktion, und zwar einer noch weitaus ungereimteren, als es diejenige Lockes ist. Adam — so behaupten die Vertreter des göttlichen Rechts der Könige — hat vom Schöpfer den Inbegriff aller Regierungsgewalt überkommen und ihn seinerseits auf alle Monarchen der Erde übertragen. Und die Frage wird durchweg so erörtert, als ob uns lediglich zwischen diesen zwei geschichts- und vernunftwidrigen Annahmen die Wahl gelassen wäre, und als ob überdies eine von beiden notwendig den Rechtsboden der Gegenwart abgeben müßte. Gelegentlich freilich blitzt in Locke der allein richtige Gedanke auf, daß „ein Schluß aus dem, was gewesen ist, auf das, was von Rechts wegen sein sollte, nur geringe Kraft besitzt“. Diese Erleuchtung hindert ihn aber nicht, Hunderte von Seiten hindurch die Sache der politischen Freiheit so zu erörtern, als ob sie mit dem Sieg oder der Niederlage seiner pseudohistorischen Theorie stehen oder fallen müßte[1]. Nicht anders stand es — um von vielen Mittelgliedern dieser großen Bewegung zu schweigen — in dem Zeitalter, welches das Morgenrot der modernen Weltansicht geschaut hat, im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts. Als Marsilius von Padua (geboren um 1270), der ältere Zeitgenosse Petrarcas und der Freund des gedankenkühnen Minoriten Wilhelm von Occam, in seinem Ludwig dem Bayern gewidmeten „Verteidiger des Friedens“ die Lehre vom Gesellschaftsvertrag befürwortete, war auch er von dem Glauben erfüllt, daß nur die Anerkennung der Volkssouveränität und dieser ihrer pseudogeschichtlichen Grundlage den Rechtsboden zu schaffen vermöge, auf welchem der Kampf gegen hierarchische Ansprüche

und für die Vollgewalt der ständisch oder demokratisch beschränkten Monarchie mit Aussicht auf Erfolg zu führen sei[1]. Die genau entgegengesetzte Tendenz, der Wunsch, das Ansehen der weltlichen Staatsgewalt der kirchlichen Autorität gegenüber herabzudrücken, hatte im frühen Mittelalter eine ähnliche Wirkung ausgeübt. Sie hat die allgemeine Verbreitung der Meinung begünstigt, daß der Staat dem Unfrieden, der die Folge des Sündenfalles war, entstamme, daß er nicht göttlicher Einsetzung, sondern der Not und dem als Schutzwehr gegen sie errichteten Gesellschaftsvertrag sein Entstehen verdanke[2].

Daß die freie Willensbetätigung in staatlichen Dingen den Menschen der Gegenwart nur dann erlaubt sei, wenn auch ihre Vorfahren in der grauen Vorzeit sie geübt haben, dies mutet uns kaum minder seltsam an, als wenn uns jemand zuriefe: Ihr dürft von dem Vermögen des aufrechten Ganges nur dann Gebrauch machen, wenn ihr als Säuglinge niemals auf allen vieren gekrochen seid. Wie diese Denkweise, die nicht etwa einer Unterschätzung, sondern einer gewaltigen Überschätzung des positiven Rechts entsprungen ist, in den neueren Zeiten aufkam, dies ist soeben angedeutet worden. Dem Altertum war diese Stütze der Theorie des Gesellschaftsvertrages fremd, nicht aber diese selbst. Ihre psychologische Wurzel haben wir bereits aufgedeckt. Die Theorie ist einfach eine von Haus aus wohl völlig unbefangene und tendenzlose, durch den bloßen Mangel an geschichtlichem Verständnis irrtümlich gefärbte Antwort auf die Frage: „Wie sind unsere Ahnen dazu gelangt, auf ihre — vermeintliche — individuelle Selbständigkeit zu verzichten und in jene Einschränkungen derselben zu willigen, die der Staatsverband ihnen auferlegt hat?“ — „Sie haben (so etwa lautete die Antwort) diesen Nachteil um eines größeren Vorteils willen auf sich genommen; sie entsagten in einem gewissen Maße der eigenen Freiheit, um vor dem Mißbrauch der Freiheit anderer geschützt zu sein, um Leben und Eigentum, das eigene sowohl als das der Ihrigen, vor fremder Vergewaltigung zu sichern“. Es ist dies, bei Lichte besehen, ein Sonderfall einer weithin reichenden irrtumschwangeren Geistestendenz. Was einen Zweck erfüllt, das wird — vermöge falscher Verallgemeinerung — leicht so angesehen, als m ü s s e es einer absichtsvollen, auf eben diesen Zweck gerichteten Veranstaltung sein Dasein verdanken. P l a t o n kennt diese Lehre bereits; er stellt sie zu Beginn des zweiten Buches des „Staates“ wie folgt dar: „Da die Menschen einander Unrecht tun und voneinander Unrecht leiden und so beides zu kosten bekommen, so scheint es denen, die nicht das erstere wählen und das letztere meiden können, nützlich, eine Übereinkunft zu schließen. . . . .“ Demgemäß habe man begonnen, Gesetze zu

geben und Verträge zu schließen, habe das vom Gesetz Befohlene recht und gesetzmäßig genannt, und dies sei Wesen und Ursprung der Gerechtigkeit. Epikur hat sich die Theorie zugeeignet[1], und da er dem Demokrit so vieles verdankt, so liegt die Vermutung nahe, daß er auch hier in den Spuren seines großen Vorgängers wandle. Doch läßt sich diese Mutmaßung zurzeit wenigstens nicht zur Gewißheit oder auch nur zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erheben.

5. Auf einem nahe verwandten Gebiete hat sich jedenfalls der Geist Demokrits in ähnlichen Bahnen bewegt. Wir meinen die Frage nach der Entstehung der Sprache. Hier standen sich im Altertum zwei feindliche Parteien gegenüber. Ihr Meinungsstreit war im auffälligsten Maße das, was J. S. Mill einmal einen „Austausch von Halbwahrheiten" genannt hat[2]. Die einen behaupteten den natürlichen, die anderen den konventionellen Ursprung der Sprache. Die erste dieser Formeln schloß zwei sehr verschiedene Behauptungen in sich: die Sprachbildung entstammt nicht absichtsvoller Veranstaltung, sondern einem spontanen, instinktiven Drang, und — der ursprüngliche Naturzusammenhang zwischen Laut und Bedeutung ist noch in den heutigen Sprachgebilden (beziehentlich in den Worten der griechischen Sprache) erkennbar und nachweisbar. So richtig nach der Überzeugung der heutigen Sprachforscher die erste dieser Behauptungen ist, so grundfalsch ist die zweite. Man bedenke, wie wenig es selbst uns gelingen will, wahrhaft ursprüngliche Sprachgebilde mit voller Gewißheit namhaft zu machen. Selbst in den Wurzeln der auf dem Wege vergleichender Analyse erschlossenen indoeuropäischen Ursprache sind wir kaum jemals sicher, wahrhaft uranfängliche, jeder Vorgeschichte entbehrende Erzeugnisse des sprachbildenden Triebes vor uns zu haben. Und um wieviel günstiger ist doch hier unsere Lage als jene der griechischen Sprachgelehrten, die kaum jemals mehr als eine Sprache kannten, und denen mit den Mitteln der Vergleichung auch jene der tiefer eindringenden Zergliederung fehlten. Man stand dem Problem der Sprachentstehung, das auch heute nicht als endgültig gelöst gelten kann, nicht minder hilflos und zugleich nicht minder zuversichtlich gegenüber als dem Problem der Entstehung organischer Wesen. Hier wie dort erlag man der Versuchung, das Hochkomplizierte für ein Einfaches, das Endglied einer langen Entwicklungsreihe für ein Urtümliches zu halten. Das Ergebnis war und konnte nichts anderes sein als ein wirres und wüstes Spiel mit haltlosen Etymologien. Zur Ohnmacht in der Bewältigung der sachlichen Schwierigkeit gesellte sich ein übermächtiger subjektiver Faktor

des Irrtums, die Gewalt der gewohnheitsmäßigen seelischen Assoziation zwischen Wort und Bedeutung. Man wird an jenen Franzosen gemahnt, der da meinte, seine Muttersprache sei doch weit naturgemäßer gebaut als das Deutsche; denn hier heiße das *pain* „Brot“, dort h e i ß e es *pain*, gleichwie es *pain* s e i. Und selbst dort, wo man einen Anlauf zu rationellerer Behandlung des Gegenstandes nahm, wo man es mit etwas mehr Aussicht auf Erfolg versuchte, nicht sowohl die Worte als die durch sie erzeugten Eindrücke zu zergliedern, unterlag man nur neuen Täuschungen und erzielte nicht ein einziges probehaltiges Ergebnis. Es erging den Etymologen, deren Spekulationen P l a t o n in seinem Gespräche „K r a t y l o s“ durchhechelt, selbst dort, wo ihre Versuche eine gewisse Scheinbarkeit besitzen, nicht anders als jenen Laien unter uns, die etwa in dem Zeitwort „rollen“ einen Anklang an die Gehörsempfindung zu erkennen glauben, die der rollende Donner oder der rollende Wagen hervorbringt. Diese wissen nicht, daß das Wort vom spätlateinischen *rotula,* einem Deminutiv von *rota* (das Rad) herstammt, daß *rota* ganz ebenso wie „Rad“ aus derselben Wurzel abgeleitet ist wie unser „rasch“, und daß somit jener Anklang ein ganz und gar zufälliger ist. Als der früheste Vertreter dieser aus Wahrheit und Irrtum so seltsam gewobenen Lehre gilt H e r a k l i t. Doch ist es wahrscheinlich richtiger zu sagen, daß er diese Theorie stillschweigend vorausgesetzt, als daß er sie ausdrücklich verkündet und erhärtet hat. Er erblickt ohne Zweifel in dem Gleichklang von Worten einen Hinweis auf innere Verwandtschaft der ihnen entsprechenden Begriffe, wie dies einige seiner eben darum unübersetzbaren Aussprüche dartun. (Doch vgl. S. 54.) Desgleichen freut er sich, seine Lehre von der Koexistenz der Gegensätze auch in der Sprache vorgebildet zu finden, die mit demselben Worte *bíos* und *biós* einmal das L e b e n, ein andermal ein W e r k z e u g d e s T o d e s, nämlich den Bogen bezeichnet[1]. Daß er die Frage nach den Anfängen der Sprachschöpfung geradezu erörtert und seine Auffassung derselben dargelegt habe, darf zum mindesten als fraglich gelten. Allein ihm, dem alles menschliche Tun als ein Abbild und Ausfluß göttlichen Geschehens erschienen ist, mußte der Gedanke, in der lautlichen Verkörperung seelischer Vorgänge etwas bloß Künstliches und gleichsam Gemachtes zu erblicken, völlig ferne liegen; und diese Annahme hätte ihn wahrscheinlich auch dann zurückgestoßen, wenn sie, was wenig glaubhaft ist, schon zu seiner Zeit einen Anwalt gefunden hätte.

Als der Urheber oder doch als der älteste Vertreter dieser Gegentheorie wird uns nämlich D e m o k r i t o s genannt. Zugleich werden wir wenigstens im Umriß mit den Argumenten bekannt gemacht, die er

gegen die Naturtheorie der Sprache ins Feld geführt hat[1]. Der weise Abderite hat auf den „Mehrsinn" mancher Namen und auf sein Widerspiel, die Vielnamigkeit mancher Dinge, hingewiesen. Er hat ferner an den bisweilen vorkommenden zeitlichen Wandel von Benennungen und endlich an die „Namenlosigkeit" einiger Dinge oder Begriffe erinnert. Klar ist es, worauf die zwei ersten dieser vier Argumente abzielen. War die Voraussetzung richtig, daß zwischen der Bezeichnung und dem Bezeichneten ein innerer notwendiger Bezug bestehe, so konnte es nicht Fälle geben, in denen (etwa wie bei unserem „Schloß" oder „Bauer") derselbe Lautkomplex verschiedenartige Dinge bezeichnet. Und ebenso widersprach dieser Annahme das Vorkommnis, daß ein Gegenstand eine Mehrzahl von Benennungen erhalten hat, etwa wie wir denselben Raum bald „Zimmer" und bald „Stube", dasselbe Gerät bald „Sessel" und bald „Stuhl", dasselbe Tier bald „Pferd" und bald „Roß" zu nennen pflegen. Das dritte Argument ist kaum etwas anderes als eine Abart des ersten. Denn wenig verschlägt es, ob derselbe Gegenstand gleichzeitig mehrere Namen besitzt, oder ob er in zeitlicher Folge mehrfacher Benennungen teilhaft wird, etwa wie der Name „Apfelsine" zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts das bis dahin auch in Norddeutschland heimische „Orange" oder „Pomeranze" verdrängt hat, oder wie im neunzehnten Jahrhundert der altbekannte französische Schaumwein mit dem neuen Modenamen „Sekt" belegt ward. Allein der vierte Beweisgrund scheint den Rahmen dieser Argumentation zu durchbrechen. Denn daß manche Dinge oder Begriffe einer Bezeichnung entraten, dies kann doch schwerlich etwas gegen das Vorhandensein eines inneren Bandes zu beweisen scheinen, das die benannten Dinge mit diesen ihren Namen verbindet. Hier mußte, so meinen wir, das Absehen Demokrits auf etwas anderes und Umfassenderes gerichtet sein. Wenn die Sprache, so scheint er etwa gefolgert zu haben, eine göttliche Gabe oder ein Erzeugnis der Natur wäre, dann müßten wir in ihren Gebilden einen höheren Grad von Zweckmäßigkeit gewahren, als sie in Wirklichkeit bekunden. Hier Mangel, dort Überfluß, dann wieder unsteter Wandel und schließlich ein völliges Versagen des einem Zwecke gewidmeten Mittels — solch ein Bild zeigen uns zwar vielfach die unvollkommenen Erzeugnisse menschlicher Erfindungskraft, nicht aber Schöpfungen, die wir, sei es dem Walten der Natur, sei es der Fürsorge göttlicher Wesen zuzuschreiben befugt sind. In die moderne Denk- und Ausdrucksweise übersetzt ließe sich der demokritische Gedanke, wie wir ihn verstehen, in eine bündige Formel fassen: Die Sprache ist kein Organismus, denn Organismen weisen erfahrungsmäßig — dies durfte

auch der ganz und gar nicht teleologisch gesinnte Abderite zugeben — ein weitaus höheres Maß von Vollkommenheit auf, als der Sprache eigen ist.

Diese einschneidende Kritik der Naturtheorie der Sprache hat sie freilich nur in ihrer rohesten und unvollkommensten Gestalt getroffen. Die Menschen sind nicht wie durch einen unwiderstehlichen Zwang genötigt worden, die Dinge mit diesen ihren gegenwärtig geltenden und keinen anderen Namen zu belegen — soviel hat Demokrit bewiesen, und dazu genügte in Wahrheit der bloße Hinweis auf das Nebeneinanderbestehen verschiedener Sprachen. Das Grundgebrechen jener Theorie hingegen, die Verwechslung des Ursprünglichen mit dem Gewordenen, das Verkennen alles dessen, was wir sprachliches Wachstum und Sprachentwicklung nennen, ist der demokritischen Lehre in nicht geringerem Maße eigen als jener seiner Widersacher. Um den Schwierigkeiten, die ihrer Theorie anhaften, zu entgehen, sieht er sich zu einer Annahme gedrängt, die nicht minder gewaltige Schwierigkeiten in ihrem Gefolge hat. Die Menschen der Urzeit sollen übereingekommen sein, den Dingen diese oder jene Benennung beizulegen, um fortan dieses wichtigen Behelfs der Belehrung und Mitteilung nicht zu entraten. Wie konnten sie sich aber — so haben schon antike Kritiker, vor allen Epikur, entgegnet — über die den Dingen zu erteilenden Namen verständigen, solange sie des vornehmsten Verständigungsmittels, eben der Sprache selbst, entbehrten? Sollen wir uns (so fragt der epikureische Verfasser eines auf Stein geschriebenen Buches, das wir seit wenigen Jahren besitzen) den „Namengeber“ etwa wie einen „Schulmeister“ vorstellen, der seinen Zöglingen hier einen Stein, dort eine Blume vorweist und ihnen die dazugehörigen Namen mitteilt und einprägt? Was konnte die also Unterwiesenen dazu vermögen, an diesen Namen unverbrüchlich festzuhalten? Wie konnten sie unversehrt und unverstümmelt auf die ferne Nachwelt oder auch nur in weite Volkskreise gelangen? Oder sollen wir jene wunderbare Belehrung einer großen Menschenmenge gleichzeitig erteilt sein lassen? Etwa durch schriftliche Mitteilungen, die doch nicht der Sprachschöpfung vorangehen konnten? Oder dadurch, daß die weithin zerstreuten Menschenmassen sich in einem Zeitalter, dem alle vervollkommneten Verkehrsmittel fehlten, an einem Orte zusammenfanden? Wir wissen nicht, inwieweit Demokrits Darlegung diesen so reichlich über sie ergossenen Spott in Wirklichkeit verdient hat. Wohl möglich, daß er sich jeder Detailausführung seines Grundgedankens enthalten und sich damit begnügt hat, der verworrenen Naturtheorie, die er vorfand und als Ganzes verurteilen mußte, die Konventionstheorie als die einzige dann

übrigbleibende Lösung des Problems entgegenzusetzen. Es war keinem anderen als eben Epikur vorbehalten, das tiefe Dunkel, das diesen Gegenstand umgab, zu lichten und durch die Annahme eines natürlichen sowohl als eines konventionellen Sprach-Elementes den Knoten soweit zu entwirren, als dies mit den unvollkommenen Mitteln, über die das Altertum verfügt hat, irgend möglich war[1]. Wenn nicht früher, so wird es an jenem Punkt unserer Darstellung angemessen sein, das Problem selbst ernster ins Auge zu fassen und Epikurs grundsätzlich richtigen Lösungsversuch im Hinblick auf das, was uns die vergleichende Sprachforschung seither gelehrt hat, des näheren auszuführen und zu vervollständigen.

Hier nur ein Beispiel, um die Begriffe des natürlichen und des konventionellen Elements der Sprache wie an einem Modelle zu versinnlichen. Die indoeuropäische Ursprache hat eine Wurzel *pū* besessen, der die Bedeutung „reinigen" eigen war. Wir setzen voraus, was mindestens in sehr hohem Grade wahrscheinlich ist, daß dies eine wahrhaft ursprüngliche, nicht selbst wieder abgeleitete, also eine Urwurzel sei und gestatten uns, über die Art, wie dieser kleine Lautkomplex zu seiner Grundbedeutung gelangt ist, eine Vermutung zu äußern. Wenn wir mit dem Munde selbst, dem Organ der Sprache, einen Akt der Reinigung vollziehen, so geschieht dies, indem wir die irgendeine Oberfläche bedeckenden und verunreinigenden Stoffteilchen: Stäubchen, Körnchen usw., von derselben wegblasen. Indem wir dies in energischer Weise, nämlich mit weitgehender Verengung der vorgeschobenen Lippen tun, erzeugen wir Laute wie p, pf oder auch *pū*. So konnte zum mindesten das zuletzt genannte Lautgebilde seine Urbedeutung gewinnen. Dies als richtig vorausgesetzt, hat in diesem Falle, wie ohne Zweifel in zahllosen anderen, eine bestimmte Stellung und Bewegung der Sprachwerkzeuge das Band gebildet, welches Laut und Bedeutung miteinander verknüpft hat. Unseres Erachtens ist übrigens solche Bewegungsnachahmung die weitaus ergiebigste Quelle der Sprachbildung gewesen, eine ungleich ergiebigere als die Nachahmung bloß vernommener, nicht selbsterzeugter Laute, wie sie uns z. B. im Namen des „Kuckuck" oder im Zeitwort „pipsen" vor Augen liegt. Doch darüber mag man denken, wie man will. Beides sind jedenfalls Fälle dessen, was man in völlig verständlicher, von keinem Hauch der Mystik getrübter Weise das Naturelement der Sprache zu nennen befugt ist. Sobald wir aber die mannigfachen Schößlinge ins Auge fassen, welche solch eine Urwurzel in den verschiedenen indoeuropäischen Sprachen getrieben hat, so tritt uns sofort das Walten der Willkür, der Auswahl,

des Beliebens, mit einem Wort das konventionelle Sprachelement entgegen. Denn neben dieser einen Benennung des Reinigens gehen zahlreiche andere einher, die von Haus aus denselben Vorgang, wenngleich mit anderen und sehr verschiedenen Begriffsnuancen, bezeichnet haben. Es kann nicht davon die Rede sein, daß der Römer sich eben des dieser Wurzel entsprossenen Adjektives *purus* (rein), er und der Grieche des ebendaher stammenden Substantivs *poena* und *poinē* (Strafe) bedienen mußten. Nur so viel darf zugegeben werden, daß manche Verwendungsweisen jener Worte, insbesondere ihre Verbindung mit Ausdrücken, welche Seele, Gemüt, Gesinnung bedeuten (*mens pura, pureté d'âme, purity of mind* u. dgl.), der Eigenart der Wurzel gar wohl entsprechen und gleichsam einen Abglanz ihrer Urbedeutung zeigen. Und auch zur Bezeichnung der Strafe als einer religiösen Sühnung oder Reinigung erscheint jener Sprößling dieser Wurzel an sich geeigneter als die Abstämmlinge von Sprachwurzeln, welche dieselbe Tätigkeit, aber mit dem Nebenbegriff eines stärkeren und gröberen materiellen Kraftaufwandes (Scheuern, Fegen, Waschen u. dgl.) bedeuten. Nicht von irgendwelcher zwingenden Notwendigkeit kann hier die Rede sein, sondern nur von Tendenzen, die ebensowohl durch Zufälligkeiten des Sprachgebrauches überwunden werden, wie sie durch günstige Fügungen desselben zum Sieg gelangen konnten. Je tiefer wir in der Geschichte einer Sprache herabsteigen, um schließlich bei Neubildungen später Epochen oder der Gegenwart anzulangen, desto mehr fallen die sich kreuzenden Zufälle eines langen historischen Prozesses ins Gewicht, desto mehr verflüchtigt sich die Kraft der dem Naturelement innewohnenden ursprünglichen Tendenz, um der Laune der Sprechenden und Schreibenden Platz zu machen. Denn ein Wort, das einmal im Volksmund und zumal von Schriftstellern, deren Autorität eine maßgebende ist, einem bestimmten Begriffskreise zugeeignet ward, bleibt fortan diesem gewidmet. So werden Worte mehr und mehr zu bloßen übereinkunftsmäßigen Zeichen, zu abgegriffenen Münzen, deren ursprüngliches Gepräge bisweilen nur die geniale Spürkraft hervorragender Sprachkünstler, zumal der Dichter, zu erkennen und zu erneuern vermag. In anderen Fällen webt noch ein Hauch ihres einstigen Duftes um die vertrockneten Gedankenblumen und weist auch dem minder feinen Volksgefühl den Weg zu ihrer angemessenen Verwendung. Um auf unsere Wurzel und ihre Sprossen zurückzukommen. Wenn eine von vielen Zahnseifen neuerlich Puritas genannt wird, so hat hier ausschließlich das Belieben eines Einzelnen, des Erfinders, gewaltet. Aber auch im französischen „*peine*" (man denke an *à peine* = „kaum"!), im deutschen

„Pein“ ist kein Rest jener Urbedeutung mehr zu erkennen. Der Parteiname der Puritaner ist diesen auf Grund ihres Strebens erteilt worden, die kirchlichen Institutionen in ihrer ursprünglichen, von späteren Zutaten freien Gestalt (oder Reinheit) wieder herzustellen. Die Begriffsnuance der Sprachwurzel hat bei dieser Wahl des Namens kaum merklich mitgewirkt; wohl aber zeigt sich ein stilles, unbewußtes Nachwirken derselben in dem Umstand, daß die einmal geschaffene Benennung bald auch auf das moralische Gebiet übertragen ward, indem man von sittlichem Puritanismus u. dgl. zu sprechen begann und fortfuhr.

Daß auch das von Demokrit aus dem „Mehrsinn“ mancher Worte geschöpfte Argument selbst dort nicht durchweg Stich hält, wo es sich um die lautliche Identität ursprünglicher (nicht abgeleiteter) Sprachgebilde handelt, dafür kann das hier verwendete Beispiel einen anschaulichen Beleg liefern. Wenn wir etwas wegblasen, so leitet uns hierbei nicht immer die Absicht, einen Gegenstand zu reinigen; wir tun dies auch zu dem Zweck (oder, wenn instinktmäßig oder unwillkürlich, mit dem Erfolg), etwas Häßliches oder Widerwärtiges von uns zu entferner. Dadurch ist diese Gebärde — und zwar, wie Darwin versichert, bei zahlreichen Völkern der Erde — zu einem Symbol des Widerwillens und der Verachtung geworden[1], und demgemäß dienen die durch sie erzeugten Lautbildungen, wie unser „Pfui“ oder das *pooh* der Engländer sowohl als der australischen Ureinwohner, als sprachlicher Ausdruck dieser Gemütsempfindungen. Desgleichen sind griechische und lateinische Worte, die üblen Geruch, Eiter, Fäulnis bezeichnen, derselben Wurzel entsprossen. Und da nun das Englische in neuester Zeit — denn die Quelle der Sprachbildung fließt zwar spärlich, aber ist noch immer nicht vollständig versiegt — jenes Empfindungswort auch als Zeitwort zu gebrauchen anfängt, so mag ein Engländer, der seine Zweifel an der Lauterkeit der Absichten eines Anderen in derber Weise bekunden will, die beiden Grundbedeutungen jener Lautgebärde sogar in einem Sätzchen vereinigen, in dem er ausruft: *„I pooh-pooh the purity of your intentions.“*

6. Als so bedeutsam uns aber auch der Beginn dieser großen Kontroverse über den Ursprung der Sprache gelten mag, noch wichtiger ist der in ihr zutage tretende Gegensatz von „Natur“ und „Satzung“. Diese Antithese ist uns nicht mehr fremd. Wir sind ihr schon in der leukipp-demokritischen Lehre von der Sinneswahrnehmung begegnet. Dort haben wir den Begriff der Satzung als den Typus des Wechselnden, des Subjektiven und Relativen kennengelernt, den man der

wandellosen Beständigkeit der objektiven Welt entgegenzustellen liebte. Die eigentliche Heimat dieses Gegensatzes war jedoch weder das Gebiet der Sinneswahrnehmung noch jenes der Sprache, sondern der Bereich staatlicher und gesellschaftlicher Erscheinungen. Als der erste schriftstellerische Vertreter dieser fundamentalen Unterscheidung wird uns Archelaos, der Jünger des Anaxagoras, genannt. Doch wissen wir von dieser Seite seiner Tätigkeit mit Sicherheit nicht mehr als dies, daß er „über das Schöne, das Gerechte und die Gesetze“ in dem Sinne dieser Unterscheidung gehandelt und in diesem Zusammenhange die „Sonderung“ der Menschen von den übrigen Lebewesen und die Anfänge des gesellschaftlichen Verbandes erörtert hat[1]. Eben jener Gegensatz ist allen Epochen fremd, in denen nicht der kritische Geist eine bedeutende Höhe der Entwicklung erreicht hat. Überall, wo Autorität und Tradition eine ungeteilte Herrschaft üben, erscheinen die in Geltung stehenden Normen als die einzig natürlichen, oder, richtiger ausgedrückt, ihr Verhältnis zur Natur bildet überhaupt keinen Gegenstand des Zweifels oder auch nur der Erörterung. Der Muhammedaner, dem die Offenbarung Allahs, wie sie im Koran niedergelegt ist, als die oberste, keinen Appell gestattende Richterin in allen Fragen der Religion, des Rechtes, der Moral und der Politik erscheint, wandelt noch heute unter uns als ein Vertreter jener frühen Denkstufe, man möchte sagen wie ein lebendes Fossil umher. Zwei große Reihen von Wirkungen knüpfen sich an die Aufstellung und Anerkennung jener hochwichtigen Unterscheidung. Sie liefert einerseits die Waffen zur einschneidenden, rückhaltlosen Kritik, die sofort an allem Geltenden und Bestehenden geübt wird; sie liefert anderseits einen neuen obersten Maßstab für die Reform, die alsbald auf den verschiedensten Gebieten erstrebt wird. Die dem Worte „Natur“ innewohnende und freilich im späteren Altertum klar erkannte Vieldeutigkeit macht diesen Maßstab zu einem überaus schwankenden und unsicheren. Doch steigert dieser Umstand nur die Geneigtheit der Menschen, sich seiner zu bedienen, da es ihnen nicht schwer wird, das Verschiedenste, was sie erwünschen und erstreben, unter diese vage Gesamtformel zusammenzufassen. So ruft der Dichter Euripides einmal aus: „Das tat Natur, die keine Satzung kennt“; hier denkt er an die Macht des Naturtriebes, die jeder hemmenden und einschränkenden Satzung spottet. Wenn er aber vom Bastard sagt: „Ihn schilt der Name, die Natur ist gleich“, so soll damit auf die tatsächliche Beschaffenheit der Menschen und ihre Unabhängigkeit von künstlichen sozialen Unterscheidungen hingewiesen werden. In ähnlicher, aber doch nicht in völlig gleicher Weise hieß es in des Rhetors Alkidamas (viertes Jahrhundert) messenischer Rede:

„Die Gottheit hat alle freigelassen, die Natur hat keinen zum Sklaven gemacht“[1]. Hier schwebte dem Redner wohl die Vorstellung eines angeblichen Urzustandes vor, in dem allgemeine Gleichheit herrschte; oder er hat an ein eben dadurch oder anders begründetes Naturrecht gedacht, das höhere Geltung beansprucht als alle menschlichen Einrichtungen.

Uns soll zunächst die kritische oder negative Verwertung beschäftigen, welche diese Unterscheidung gefunden hat. Der erweiterten Umschau über die moralischen und politischen Zustände verschiedener Stämme, Nationen und Epochen, welche die geschichtlichen und ethnologischen Studien gewinnen ließen, entstammte der Einblick in die proteusartige Mannigfaltigkeit menschlicher Sitten und Gesetze. Man begann sich in der vergleichenden Gegenüberstellung greller Gegensätze zu gefallen. Eine Literaturgattung nahm ihren Anfang, die in des syrischen Gnostikers Bardesanes Schrift „Vom Schicksal“ (um 200 n. Chr. Geb.) ihren antiken Höhepunkt erreicht und die im Zeitalter der Enzyklopädisten zahlreiche Nachfolge gefunden hat[2]. Schon Herodot liebte es, in derartigen Antithesen zu schwelgen. Darius, so erzählt er uns, richtete an Griechen, die an seinem Hofe weilten, die Frage, um welchen Preis sie wohl die Leichen ihrer Väter verzehren würden. Sie erwiderten, daß ihnen kein Preis dafür hoch genug wäre. Darauf ließ der Perserkönig die eben anwesenden Vertreter eines indischen Stammes, bei dem eben das, was die Griechen verabscheuten, als herrschende Sitte galt, herbeirufen und in Gegenwart der Griechen durch einen Dolmetsch fragen, um welchen Preis sie wohl die Leichen ihrer Väter verbrennen würden. Da schrien diese laut auf und baten den König, von solch einem Greuel nicht einmal zu sprechen. Der Geschichtschreiber zieht daraus die denkwürdige Nutzanwendung: wenn man allen Menschen alle irgendwo bestehenden Bräuche vorlegte, damit sie die schönsten daraus sich erwählen, so würde jedes Volk nach eingehendster Prüfung wieder die bei ihm selbst geltenden Bräuche auswählen. Pindar, so schließt er, hat daher mit Recht das Wort gesprochen: „Die Satzung ist der Beherrscher aller Wesen“. Weiter ausgesponnen und noch schärfer zugespitzt wird derselbe Gedanke in einer Darstellung, die man mit Wahrscheinlichkeit auf dieses Zeitalter zurückgeführt hat: „Ich meine, wenn man alle Menschen die Sitten, die sie für gut und edel halten, auf einen Haufen zusammentragen und aus diesem wieder jene auswählen hieße, die ihnen als schlecht und schimpflich gelten, so würde nichts übrig bleiben, sondern alles würde unter alle aufgeteilt werden“[3]. Bestimmter und anschaulicher läßt sich der Gedanke kaum aussprechen, keine Handlungsweise und Ein-

richtung sei so arg und häßlich, daß sie nicht bei irgendeinem Bruchteile der Menschheit in hohem Ansehen stünde. Verweilen wir einen Augenblick bei der befreienden Wirkung dieser relativistischen Ansicht. Nirgendwo tritt sie uns so leibhaftig entgegen als in den Dramen des Euripides, des großen dichterischen Fürsprechers der Aufklärung. Wie wenig ihm der Makel unechter Geburt bedeutet, haben wir bereits gesehen. Um nichts mehr kümmert ihn das Schandmal, das der Stirn des Sklaven aufgedrückt war. Auch hier ist seiner Meinung nach nur Satzung und Name, nicht die Natur selbst im Spiele. „Was Sklaven schändet, ist der Name nur; In allem andern ist ein edler Knecht Um nichts geringer als der freie Mann“. Und nicht anders denkt er über den Unterschied der adeligen und unadeligen Geburt. „Der Edle heißt mir adelig; doch wer Das Recht nicht achtet, wär' sein Vater Zeus, Ja ein noch Höh'rer, gilt mir als gemein“. Nur wenig fehlt, damit auch die Schranken der Nationalität durchbrochen werden, damit das Ideal des Weltbürgertums emportauche, das uns bei den Kynikern in voller Ausgestaltung begegnen wird. Diesem Ideal hat Hippias von Elis vorgearbeitet, dem Platon die Worte in den Mund legt: „Ihr Anwesende, ich betrachte euch insgesamt als Verwandte, als Verbrüderte und Mitbürger — der Natur, nicht der Satzung nach. Denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur verwandt, die Satzung aber, diese Zwingherrin der Menschen, vergewaltigt uns vielfach gegen die Natur“[1].

7. Wird hier unter „Natur“ der soziale Trieb und die wirkliche oder vermeintliche ursprüngliche Gleichheit der Menschen verstanden, so konnte es auch der entgegengesetzten Auffassung nicht an Vertretern fehlen. Der Sieg des Stärkeren über den Schwächeren, die Herrschaft des höher Begabten über die geringer Veranlagten, wie sollte nicht auch diese Tatsache, zumal in einer auf Eroberung und Sklaverei aufgebauten Gesellschaft, den Blick auf sich gezogen und als ein Ausfluß der Naturordnung gegolten haben? Wir dürfen uns Heraklits und seiner Verherrlichung des Krieges, des „Vaters und Königs“ aller Dinge, erinnern, der wie Götter und Menschen so auch „Freie und Sklaven“ voneinander geschieden hat (vgl. S. 61). Der ephesische Weise war wohl der erste, der die ungeheure Bedeutung, welche der Krieg oder die Gewaltanwendung für die Gründung der Staaten und die Gliederung der Gesellschaft besitzt, klar erkannt und nachdrücklich gefeiert hat. Einer verwandten, wenngleich minder umfassenden und überdies durch nationales Vorurteil getrübten Ansicht werden wir bei Aristoteles begegnen, der die Sklaverei auf die Natur zu gründen unternimmt, sie im Interesse auch der

— zur Selbstbestimmung unfähigen — Sklaven rechtfertigt und denjenigen entgegentritt, die in ihr nur ein Werk willkürlicher „Satzung" erblicken. Ob diese Richtung auch in der großen Aufklärungsepoche literarische Vertreter gefunden hat, ist ungewiß und darf eher verneint als bejaht werden. Platon wenigstens, der ihr abhold ist, wählt zu ihrem Anwalt unter den Zeitgenossen des Sokrates nicht irgendeinen Schriftsteller oder Jugendlehrer, sondern einen erbitterten Feind derselben, einen praktischen Politiker, der nichts als ein Praktiker sein will, den uns anderweitig unbekannten Kallikles. Diesen läßt er in seinem Dialoge „Gorgias" die Lehre vom Recht des Stärkeren mit Leidenschaft vertreten. Kallikles weist auf die Herrschaft, die der Starke über die Schwachen ausübt, als auf eine Tatsache hin, die in der Natur begründet sei und die er darum als „Naturgesetz" bezeichnet. Aus dem Naturgesetze wird in seinem Mund alsbald das „Naturrecht" oder das „von Natur Gerechte". Dieses an sich wohl begreifliche Hinübergleiten von der Anerkennung einer Naturtatsache zur Billigung des ihr entsprechenden Verhaltens ward in nicht geringem Maße dadurch gefördert, daß es zum mindesten ein Gebiet gegeben hat, auf welchem beides für die antike Denkweise nahezu vollständig zusammenfiel. Wir meinen den Bereich der internationalen Beziehungen. Daß die mächtigen Staaten die schwachen unterwerfen und verschlingen, dies galt zugleich als natürlich und statthaft.

Allein diese Erklärung ist in unserem Falle keine erschöpfende. Denn Kallikles, der sich in Wahrheit freilich auf das Recht der Eroberung sowohl als auf das Beispiel der gesamten Tierwelt beruft, unterscheidet sich in zwei wesentlichen Punkten von Heraklit sowohl als von Aristoteles[1]. Er erstrebt die Unterordnung nicht eines Bruchteiles, sondern der Gesamtheit der Menschen; und auch seine Sympathien gelten, wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend dem Starken und Überlegenen im Gegensatz zu der Masse der Schwachen und Unbegabten. Er nimmt für das Kraftgenie, für den „Übermenschen", wie man heute sagen würde, gegen die Menge Partei, die dessen Seele von früh auf zu knechten und auf das Niveau ihrer eigenen Niedrigkeit herabzuziehen bemüht ist. Er frohlockt bei dem Gedanken, daß dieser gleich einem halb gezähmten jungen Löwen sich mit einemmal in seiner stolzen Kraftfülle wieder emporrichtet, „seine Fesseln zerreißt, all den papierenen Wust, den ganzen Formel- und Gaukelkram und die naturwidrigen Gesetze von sich abschüttelt, mit Füßen tritt und dem Rechte der Natur gemäß als unser Herr, nicht unser Diener vor uns steht". Spricht aus diesen Reden das ästhetische Wohlgefallen an der ungebändigten Kraft einer

starken Menschennatur und überdies jene Gefühlsweise, die dem modernen Theoretiker des Absolutismus den Ausspruch eingab, daß „die Herrschaft der Mächtigeren ewige Ordnung Gottes“ sei, so läßt Platon im folgenden den Kallikles einen Satz verfechten, der dem Geiste volkstümlicher Einrichtungen in minder schroffer Weise widerspricht: der Bessere und Einsichtsvollere solle die Herrschaft üben, freilich nicht (da wir in keiner Idealwelt leben) ohne aus ihr auch persönlichen Vorteil zu ziehen; mit anderen Worten, den Fähigsten und Tüchtigsten gebühren der stärkste Einfluß und mit ihm auch die höchsten Preise im Staatsleben[1]. Im weiteren Fortgang des Gespräches erfährt jedoch der Charakter des Kallikles eine seltsame Häutung. Aus dem Vertreter eines Carlyleschen Heroenkultus, Hallerscher Staatstheorien und des Prinzips unverfälschter Aristokratien wird mit einemmale der Verkünder eines Evangeliums zügelloser Genußsucht. Daß dies eine Gesinnung sei, die auch in jenem Zeitalter keinen Fürsprecher gefunden hat, das deutet Platon selbst vernehmlich genug mit den Worten an: „Da sagst du das, was die andern zwar denken, aber nicht auszusprechen wagen“. Wir dürfen getrost behaupten, daß der Dichter-Philosoph diese mit jenen anderen, ihr innerlich fremden Doktrinen in der Absicht verquickt hat, die letzteren in einem abstoßenderen und gehässigeren Licht erscheinen zu lassen. Für um so echter werden wir jene Ausbrüche des Widerwillens gegen das Joch nivellierender Mehrheitsherrschaft und des oft so stümperhaften Massenregimentes halten dürfen — eine wohlbegreifliche Auflehnung gegen die damalige, an Licht wie an Schatten reiche Staatsordnung, die je nach der Verschiedenheit des Temperamentes und der Sinnesart die verschiedensten Formen annahm. Die einen wurden der Heroenverehrung geneigt, der ja eben damals ein Alkibiades Modell stand, die anderen der Wiedererweckung ganz- oder halbaristokratischer Einrichtungen; Platon selbst endlich, der die Demokratie nicht minder gründlich haßte, predigte die utopistische Herrschaft der Philosophen. So war die „Natur“ und das „Naturrecht“ die Stütze und das Schiboleth einerseits des allgemach bis zum Kosmopolitismus fortschreitenden Gleichheitsstrebens und andererseits des Aristokratismus und des Kultus der starken Persönlichkeit geworden. Gemeinsam war beiden Richtungen das Verlangen nach Zerreißung der Bande, in welche die Macht des Herkommens und die Autorität der Überlieferung die Seelen der Menschen geschlagen hatte.

8. Eine Doppelfrage tritt uns hier entgegen. Wie weit hat diese Schmälerung der Autoritätsherrschaft gereicht? Und von welchen

Wirkungen war sie begleitet? Keine dieser beiden Fragen gestattet eine auch nur annähernd genaue Antwort. Das eine ist freilich klar, daß kein Gebiet des Glaubens und Lebens gegen die Eingriffe der Kritik gefeit war. Selbst vor den Göttern hat die skeptische Fragelust des Zeitalters nicht haltgemacht. Diagoras von Melos[1], ein Dithyramben-Dichter, von dem uns nur wenige, aber von Gottesfurcht durchtränkte Verse erhalten sind, ist durch ein ungestraft gebliebenes Unrecht, dessen Opfer er war, zum Zweifler an der göttlichen Gerechtigkeit geworden. Diesem Sinnesumschlag hat er in einem Buch Ausdruck gegeben, dessen Titel („Die niederschmetternden Reden") uns die himmelstürmende Gesinnung des zum Umsturzmanne gewordenen frommen Dichters ahnen läßt. Die in ungleich maßvollere Formen gekleideten religiösen Zweifel des Protagoras werden uns ebenso wie die religionsgeschichtliche Theorie des Prodikos späterhin beschäftigen. Den von der Autorität verlassenen Thron bestieg allenthalben die verstandesmäßige Reflexion. Über alle Fragen der menschlichen Lebensführung wird mit Gründen gehandelt. Alles und jedes wird vor den Richterstuhl der Vernunft geladen. Nicht nur philosophische und rhetorische Schriftsteller, auch Dichter und Geschichtschreiber überraschen uns durch die Spitzfindigkeit ihrer Argumente. Der Dialog der Dramatiker, der schon bei Sophokles den Einfluß des neuen Zeitgeistes verspüren läßt, wird bei Euripides vollends zum Schauplatz geistiger Turniere. Ja, selbst der, wie wir sahen, noch überwiegend altväterisch gesinnte Herodot liebt es, die großen Fragen des menschlichen Daseins nicht ohne einen erheblichen Aufwand von Subtilität zu erörtern. Das Problem des Lebensglückes wird von ihm und von Euripides aufgeworfen und in methodisch gleichartiger Weise behandelt. Wie jener den Solon in seiner Unterredung mit Krösus die abstrakten Typen des bloß Reichen, aber im übrigen vom Glück Verlassenen, und des Armen, aber in allen anderen Stücken vom Glück Begünstigten einander entgegenstellen läßt, so hat Euripides in seinem „Bellerophon" drei allerdings weit weniger künstlich gestaltete Wettbewerber um die Palme des Glückes streiten lassen: den Niedriggeborenen, aber Reichen, den Edelgebornen, aber Armen, und den beider Vorzüge gleichsehr Entbehrenden, dem in paradoxer Beweisführung der Siegespreis zuerkannt wird. Dort, wo Herodot drei persische Edle den Wortkampf um die beste Regierungsform führen läßt, leiht er zwar dem Verteidiger der von ihm selbst bevorzugten Demokratie die stärksten Gründe, aber er verrät ein gewisses Maß dialektischer Schulung dadurch, daß er auch die Vorkämpfer der Monarchie und der Oligarchie mit unverächtlichen Argumenten ausstattet. Kein Thema ward in jener Zeit

eifriger besprochen als das Problem der Erziehung. Ob diese oder die Naturanlage, ob die theoretische Unterweisung oder die praktische Übung und Gewöhnung der bedeutsamste Faktor sei — diese Fragen erregten das nachhaltigste Interesse und fanden die mannigfachste Beantwortung. Euripides, der hier wie sonst den verschiedenartigsten Anregungen zugänglich ist, betont ebenso sehr die Lehrbarkeit der „Mannestugend" und die Notwendigkeit frühzeitiger Gewöhnung an alles Gute, wie er ein andermal einer seiner Personen den Ausruf in den Mund legt: „So ist Natur denn alles, und umsonst Müht sich Erziehung, Schlecht in Gut zu wandeln"[1]. Der Vergleich der Geistesbildung mit der Anpflanzung von Feldfrüchten wird zu einem Gemeinplatz der Epoche, wobei die Bodenbeschaffenheit mit der Begabung, der Unterricht mit dem Ausstreuen der Samenkörner, der Fleiß des Lernenden mit der unverdrossenen Bearbeitung des Ackers u. dgl. m. verglichen wird. In diesem Bilde, dessen wir gelegentlich noch werden gedenken müssen, tritt uns bereits die Verschmelzung der ursprünglich gesonderten einseitigen Thesen der Erziehungslehre gegenüber[2].

Auch weitgehende Reformgedanken wurden in jenem Zeitalter ausgeheckt. Phaleas von Chalkedon hat in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Ausgleichung der Vermögensunterschiede als wünschenswert bezeichnet und dahin zielende Vorschläge, die freilich nur das unbewegliche Vermögen ins Auge faßten, geäußert. Auch die Verstaatlichung der gesamten gewerblichen Arbeit, d. h. ihre Verrichtung durch Staatssklaven, bildete einen Teil seines Reformprogramms. Der ein wenig ältere, unseren Lesern schon bekannte Hippodamos von Milet wollte, wie die äußere Gestalt der Städte, so auch den inneren Gehalt der Staaten gründlich verändert wissen. Diese sollten aus drei Ständen: den Gewerbsleuten, den Ackerbauern und den Kriegern bestehen. Nur ein Drittel des Bodens sollte Privateigentum, ein zweites gottesdienstlichen Zwecken, das dritte dem Unterhalt der Krieger gewidmet sein. Alle Behörden sollten von der 10 000 Männer zählenden Samtgemeinde gewählt werden. Dieselbe Vorliebe für die Dreizahl bekundet seine Einteilung des Strafrechts, dessen drei Abschnitte die Vergehen gegen das Leben, die Ehre und das Eigentum umfaßten. Auch die Verwaltungsangelegenheiten sollten in drei Gruppen, in jene der Bürger, der Waisen und der Fremden zerfallen. Zum erstenmal begegnet uns in diesem Entwurf der Gedanke, daß der Staat die Urheber nützlicher Erfindungen durch Auszeichnungen ehren solle; auch die Schaffung eines obersten Appellhofs und die Freisprechung von Angeklagten *ab instantia* sind Einrichtungen, die Hippodamos zuerst empfohlen hat,

während Aristoteles einer anderen seiner Neuerungen, dem Vorschlag, die Kinder der im Krieg Gefallenen auf Staatskosten zu erziehen, das Verdienst der Originalität abspricht[1]. Den Gipfel der Kühnheit erstiegen freilich erst die Jünger des Sokrates. In ihrem Kreise begann der Zweifel die Grundlagen der damaligen wie der heutigen Gesellschaftsordnung zu benagen.

Allein auch von diesen äußersten Folgerungen der Vernunftsouveränität abgesehen, die erst Platon und die Kyniker gezogen haben, es bleibt genug übrig, um an den Radikalismus der französischen Revolutionsepoche zu erinnern. Doch ein gewaltiger Unterschied springt in die Augen. Das griechische Aufklärungszeitalter kennt keinen ernsthaften Versuch, seine Theorien in die Praxis des Staats- und Gesellschaftslebens einzuführen. Eine Parallele mag uns als typisch gelten. Die „Göttin Vernunft" hat zu Paris einen, wenngleich ephemeren, Kult genossen. Auch das Athen der Epoche, die uns beschäftigt, kennt diese Göttin, aber nur auf der komischen Bühne, nur in der aristophanischen Persiflage, die Euripides also beten läßt: „Hör' mich, Vernunft, und ihr, Geruchsorgane!"[2]. Ebensowenig haben andere radikale Doktrinen jener Zeit aus dem Schattenleben der Bücher und Schulen in die leibhafte Wirklichkeit einzudringen versucht. Keine Folgerung wäre verkehrter, als wenn man daraus auf geringe Intensität des antiken Radikalismus schließen wollte. Die Geschichte des Kynismus wird uns zeigen, daß es nicht an zahlreichen Individuen gefehlt hat, die mit extremen, allem Herkömmlichen schroff widersprechenden Überzeugungen vollen Ernst zu machen wußten. Und gewaltig groß wird sich uns der indirekte Einfluß des philosophischen Radikalismus auf die Kulturentwicklung der folgenden Jahrhunderte erweisen. Wenn jedoch die Philosophie im großen und ganzen zwar ein mächtiges Ferment des Geisteslebens, nicht aber ein unmittelbar in die Tat sich umsetzender Faktor geworden ist, so haben wir den Grund hierfür vorzugsweise in den nachfolgenden Umständen zu suchen. Die wirtschaftliche Lage war damals — anders als in dem eine scharf zugespitzte Gegeninstanz bildenden Sparta des dritten Jahrhunderts — eine für die Massen mindestens erträgliche; gewalttätige Konflikte kamen nicht eben selten vor, aber sie waren von den Ständekämpfen früherer Jahrhunderte nicht wesentlich verschieden; die auffällige Verschärfung, welche sie im Verlaufe des Peloponnesischen Krieges erfahren haben, war die Frucht vorübergehender politischer Konstellationen; die Religion war bildsam genug, um sich gewaltigen Wandlungen der Weltauffassung anpassen zu können; und endlich, es wohnte dem griechischen und zumal dem athenischen

Nationalcharakter ein allem Jähen und Unvermittelten abholder, der Stetigkeit jeder Entwicklung günstiger Sinn für Maß und Takt inne. Soviel zur vorläufigen Beantwortung der oben aufgeworfenen Fragen. Ehe wir darin weiter fortschreiten können, tut es not, einige der Hauptfiguren jener großen Geistesbewegung, Rhetoren und Jugendlehrer, Dichter und Geschichtsschreiber, ins Auge zu fassen.

Fünftes Kapitel.

Die Sophisten.

So fruchtbar auch das fünfte Jahrhundert an literarischen Erzeugnissen gewesen ist, es war noch lange kein „tintenklecksendes Säkulum". Noch immer liebte es der Grieche, einen größeren Teil seiner geistigen Nahrung durch das Ohr als durch das Auge zu empfangen. Die Stelle des allgemach aussterbenden Rhapsoden begann eine neue Figur im öffentlichen Leben der Hellenen einzunehmen. Wie jener mit dem Purpurrock angetan in den großen Festversammlungen die alten Heldengedichte vorgetragen hatte, so trat jetzt der „Sophist" zu Olympia und anderwärts in demselben Gewande vor die Festgenossen hin, um selbstverfaßte Prunk- und Schaureden zu halten[1]. Auch engere gesellige Kreise wurden mit kunstvoll ausgearbeiteten Vorträgen über mannigfache Fragen der Wissenschaft und des Lebens bewirtet (vgl. S. 137). Damit hängt der Umschwung zusammen, der sich kurz vor dem letzten Drittel der Jahrhunderts im Jugendunterricht vollzogen hat. Die dürftige Unterweisung in den Elementarkenntnissen (Lesen, Schreiben, Rechnen), die neben der Musik und Gymnastik die gesamte Jugendbildung ausgemacht hatte und zu der sich nunmehr allmählich auch der Zeichenunterricht gesellte[2], genügte nicht mehr den gesteigerten Anforderungen des politischen Lebens und den Ansprüchen erhöhter geistiger Regsamkeit. Was unsere Mittelschule und, soweit sie nicht Fachbildung erstrebt, auch die Hochschule leistet, für all das war keinerlei öffentliche oder private Fürsorge getroffen. Es kam die Zeit, in der originelle und talentvolle Männer diese Bildungslücke selbstständig auszufüllen unternahmen. Wanderlehrer traten auf, die von Stadt zu Stadt

zogen, Jünglinge um sich scharten und ihnen Unterricht erteilten. In diesen Lehrkursen wurde der junge Mann in die Elemente der positiven Wissenschaften, in die Lehren der Naturphilosophen, in die Auslegung und Beurteilung der Dichtwerke, in die Unterscheidungen der eben erst in ihren Anfängen begründeten Grammatik, in die Spitzfindigkeiten der Metaphysik eingeweiht. Den eigentlichen Mittelpunkt des Unterrichtes aber bildete wie billig die Vorbereitung für das praktische, zumal für das öffentliche Leben. So läßt Platon den Mann, der uns als der erste und älteste dieser Wanderlehrer genannt wird, Protagoras von Abdera, als das Ziel seiner Unterweisung und Lehre das folgende bezeichnen: „Wohlberatenheit in häuslichen Dingen, auf daß der Jüngling dereinst sein Hauswesen am besten zu bestellen vermöge; und ebenso in bürgerlichen Angelegenheiten, auf daß er am fähigsten werde, die Geschäfte der Stadt zu verwalten und zu verhandeln“[1]. Mit einem Wort, den Kern dieses Unterrichts bildeten die moralischen und politischen Wissenschaften oder was als Ansätze zu solchen damals vorhanden war oder eben geschaffen ward. Die Seele der praktischen Politik aber war die Redekunst, deren hohe Bedeutung und nachhaltige Pflege von uns bereits erörtert ward (vgl. S. 317 f.). Nichts natürlicher, als daß diese Männer, die sich selbst „Sophisten“, d. h. Weisheitsmeister oder Weisheitslehrer, nannten, ihre Tätigkeit nicht auf den Jugendunterricht beschränkten. Dieselben Gaben und Kenntnisse, die sie zur Ausübung des Lehrberufs befähigten, ließen sie auch rednerische und schriftstellerische Leistungen vollbringen. Sich aber in all diesen mannigfachen Richtungen rastlos zu betätigen, dies war, man möchte sagen, ein Gebot ihrer Stellung, da sie, jeder staatlichen Unterstützung entratend, ganz und gar auf eigene Kraft angewiesen, häufiger unter Fremden als unter Mitbürgern weilend, mancher Ungunst ihrer Lage zum Trotze sich selbst in heißem Wettbewerb zur Geltung zu bringen genötigt waren. Es gebricht der modernen Welt an genau zutreffenden Parallelen. Von unserem Professor unterscheidet den Sophisten ebensosehr der Mangel jedes, sei es fördernden sei es hemmenden Verhältnisses zum Staate wie das Fehlen aller fachlichen Enge, jeder beschränkenden Spezialität. Als Gelehrte waren die meisten von ihnen nahezu Universalgelehrte, als Rednern und Schriftstellern eignete ihnen die Schlagfertigkeit und stete Kampfbereitschaft unserer Journalisten und Literaten. Halb Professor und halb Journalist — durch diese Formel läßt sich der Sophist des fünften Jahrhunderts unserem Verständnis vielleicht am nächsten bringen. Über die Maßen lebhaft war der Beifall, ungemein groß auch der materielle Erfolg, den diese Männer errangen, überschwenglich der Enthusiasmus,

den die vornehmsten unter ihnen, die man, mit Platon zu sprechen, auf den Schultern trug, bei der für Formschönheit und Geistesbildung gleich sehr empfänglichen griechischen Jugend erregten.

Das Erscheinen einer dieser Koryphäen war ein Ereignis, das weite Kreise der athenischen Jugend in heftige Unruhe versetzte. Schon vor Tagesanbruch stürmt — in einer Darstellung Platons, der wir das Folgende entlehnen[1] — ein vornehmer Jüngling in das Haus und Schlafgemach des Sokrates, um diesen mit dem Ruf zu wecken: „Du weißt doch schon die große Neuigkeit?" Der Weise fährt erschrocken auf: „Um Himmels willen, du bringst doch nichts Schlimmes?" — „Gott behüte! Das Allerbeste. Er ist gekommen." „Wer?" „Der große Sophist von Abdera." Der junge Mann ersucht nun Sokrates um seine Fürsprache bei dem berühmten Protagoras, damit ihn dieser in den Kreis seiner Schüler aufnehme. Sobald es Tag geworden, begeben sich die beiden in das Haus des reichen Kallias, dessen Gast der abderitische Fremdling ist. Dort finden sie bereits alles in lebhafter Bewegung. In der Vorhalle wandelt Protagoras auf und ab, an jeder Seite von drei angesehenen Freunden begleitet (darunter der Herr des Hauses und die beiden Söhne des Perikles), gefolgt von einem Troß von Verehrern zweiten Grades. „Und nichts" — so bemerkt scherzend der platonische Sokrates — „ergötzte mich so sehr, als zu sehen, wie sorgsam die Jünger darauf bedacht waren, dem Meister stets den Vortritt zu lassen und wie, sobald die Spitze des Zuges an ein Ende der Halle gelangt war, der Schweif sich teilte und auseinander stob, um sich hinter dem gefeierten Mann und seinen Begleitern wieder rasch und ordnungsgemäß zusammenzuschließen". Im Innern des Hauses halten in verschiedenen Gemächern andere Sophisten Hof, jeder gleich einer Ballschönen von einem Kreise von Bewunderern umgeben. Wie nun Sokrates in schlichtem Gesprächston sein Anliegen vorbringt und der Sprachkünstler sogleich in längerer, wohlgesetzter Rede, mit feierlichem Nachdruck, in gemessenen Worten erwidert; wie sich zwischen beiden eine philosophische Diskussion entspinnt und die übrigen, die alle Bänke und Stühle des Hauses zusammenschleppen, ringsum gelagert den Ohren- und Geistesschmaus genießen; wie Protagoras es dem Entscheid der Versammlung anheim gibt, ob er in gedrungener oder in weitläufiger Manier, ob er durch den Vortrag eines Mythos oder einer Rede dem Sokrates antworten solle; wie die Zuhörer, sobald er zu sprechen beginnt, in erwartungsvoller Spannung an seinen Lippen hangen, und wie, als er geendet, gewittergleich der lange zurückgehaltene Beifallssturm losbricht, — dies alles hat Platon mit unvergänglichen Farben geschildert. Die ganze

Darstellung zeigt einen starken Anflug von Karikatur, doch sind unter ihm die Züge der Wirklichkeit noch deutlich zu erkennen.

2. Fragt man uns nunmehr, was den verschiedensten Sophisten in Wahrheit gemeinsam war, so antworten wir: nichts anderes als der Lehrberuf und die aus allgemeinen Zeitverhältnissen sich ergebenden Bedingungen seiner Ausübung. Was sie sonst untereinander verband, war lediglich das, was sie mit vielen Nichtsophisten verknüpfte, die Teilnahme an den geistigen Strömungen des Zeitalters. Es ist unstatthaft, ja ungereimt, von einer sophistischen Geistesart, von sophistischer Moral, sophistischer Skepsis u. dgl. zu sprechen. Oder welches Wunder sollte es bewirkt haben, daß die Sophisten, d. h. die Honorar empfangenden Jugendlehrer, im thrakischen Abdera und im peloponnesischen Elis, in Mittelgriechenland und in Sizilien in ihrer Denk- und Sinnesweise einander näherstanden als anderen Vertretern des damaligen Geisteslebens? Nur werden, soviel läßt sich von vornherein erwarten, die gefeierten Lehrer und Schriftsteller auch dieser Epoche in überwiegendem Maße den aufstrebenden und sieghaften, nicht den im Rückgang befindlichen Tendenzen gehuldigt haben. Und so steht es in der Tat. Die Sophisten, die von ihrem Publikum so sehr abhängig waren, mußten zu Organen der, wenn nicht schon herrschenden, so doch im Aufschwung begriffenen Geistesrichtung werden. Es entbehrt somit nicht aller und jeder Begründung, wenn man die Mitglieder dieses Standes im großen und ganzen als Träger der Aufklärung betrachtet, während freilich keineswegs alle Sophisten Aufklärer und noch viel weniger alle Aufklärer Sophisten waren. Auch werden wir die meisten von ihnen, vielleicht auf Grund eben jener Abhängigkeit, eine überwiegend maßvolle Haltung bewahren und keinen einzigen von ihnen zu jenem sozialen und politischen Radikalismus vorschreiten sehen, welchen Platon und die Kyniker zu verkünden verwegen genug waren.

Die Worte „Sophist“, „sophistisch“ und „Sophistik“ besitzen jedoch eine Geschichte, von der unsere Leser einige Kenntnis gewinnen müssen, um nicht durch Gedankenassoziationen irreleitender Art verwirrt und getäuscht zu werden. Vom Eigenschaftswort sophós (weise) und unmittelbar vom Zeitwort sophízomai (ersinnen, ausklügeln) abgeleitet, bezeichnet sophistēs oder Sophist von Haus aus so ziemlich jeden, der es in irgendeinem Fache zu hervorragenden Leistungen gebracht hat. So werden die großen Dichter, bedeutende Philosophen, namhafte Tonkünstler und die durch tiefsinnige Aussprüche als die sieben Weisen berühmt gewordenen Staats- und Privatmänner mit jenem Namen

belegt. Ein Anflug von Ungunst begann sich frühzeitig über das Wort zu breiten, doch sicherlich vorerst nur ein leiser Anflug. Hätten doch sonst Protagoras und seine Nachfolger sich nicht selbst diesen Namen beigelegt. Jene Ungunst aber, die sich bald erheblich steigern sollte, floß aus verschiedenen Quellen. Zuvörderst weckte jeder Versuch, in die Geheimnisse der Natur einzudringen, das Mißtrauen der religiös Gesinnten. Die Naturweisen galten in theologischem Betracht als verdächtig, und die sie bezeichnenden Namen, auch solche von ursprünglich neutraler Bedeutung wie „Meteorologe" (Himmelsforscher), gewannen daher einen mißfälligen Nebensinn. „Nicht an das Göttliche glauben" und „Himmelsforschung (treiben und) lehren" — diese zwei Dinge waren auch in dem auf Anaxagoras gemünzten, durch Diopeithes eingebrachten Volksbeschluß verbunden[1]. Daß aber auch die neuerwachende Spekulation über Erkenntnisprobleme sowohl als über Fragen der Sitte und des Rechtes ihren Urhebern den Vorwurf klügelnden Vorwitzes eintrug, wen sollte dies Wunder nehmen? Zu dieser Scheu vor den wirklichen oder vermeintlichen Gefahren des Wissenschaftsbetriebes überhaupt gesellte sich nunmehr die aus einer anderen, gar ergiebigen Quelle fließende Abneigung gegen die neue dem Betrieb und der Ausbreitung der Wissenschaft gewidmete Berufsklasse. Die Lebensansicht der Griechen war allezeit eine aristokratische. Noch weniger als bei anderen Sklaven besitzenden Nationen stand bei ihnen die Erwerbstätigkeit in Achtung und Ansehen. „Am wenigsten mißachten die Korinther die Handwerker, am meisten die Lakedämonier" — so sagt uns Herodot, der die Frage aufwirft, ob die Hellenen die Geringschätzung des Gewerbes nicht von den Ägyptern angenommen haben. In Theben hatte das Gesetz bestanden, daß niemand zu Ämtern wählbar sei, der nicht zehn Jahre lang allem Marktverkehr ferngeblieben war, und selbst Platon sowohl als Aristoteles glaubten Handwerker und Händler vom Vollbesitz der Bürgerrechte ausschließen zu sollen[2]. Nur sehr wenige Erwerbsbeschäftigungen, vornehmlich jene des Arztes, waren mit sozialem Ansehen nicht geradezu unvereinbar. An der Aufwendung von Geistesarbeit zugunsten eines anderen, der dafür Bezahlung leistete, haftete ein besonderer Makel. Man empfand dies wie eine Entwürdigung, wie ein freiwillig gesuchtes Knechtsverhältnis. Als der Beruf des Redenschreibers oder Advokaten zuerst aufkam, wurde er vom Spott des Lustspiels nicht weniger verfolgt als jener des Sophisten. Wer gleich dem Redner Isokrates eine Zeit lang jenem Beruf oblag, der trachtete die Erinnerung daran nach Tunlichkeit zu verwischen; und als derselbe Isokrates eine

Schule der Beredsamkeit aufzutun sich veranlaßt sah, soll er beim Empfang des ersten Honorars Tränen der Scham vergossen haben[1]. Man wird hierbei an das Unbehagen erinnert, mit dem Lord Byron und die aristokratischen Begründer der „Edinburgh Review" ihre ersten Schriftstellerhonorare in Empfang nahmen[2]. Eine dritte Quelle des Mißfallens war die Empfindung derjenigen, welche die Mittel zur Bestreitung des Sophistenunterrichts nicht zu erschwingen vermochten und sich nunmehr in öffentlichen Angelegenheiten nicht minder als im privaten Rechtsstreit ihren also gebildeten Gegnern oder Rivalen gegenüber im Nachteil befanden oder zu befinden glaubten. Man hat in diesem Betracht die Stellung der Sophisten, zumal in dem prozeß- und händelsüchtigen Athen, zutreffend mit jener von Fechtmeistern in einem Gemeinwesen verglichen, in dem der Zweikampf eine ständige Institution geworden wäre. Zu diesen spontanen, still wirkenden Einflüssen hat sich endlich die bewußte Absicht einer mächtigen Persönlichkeit gesellt, deren Vehikel das höchste schriftstellerische Vermögen gewesen ist. Platon war ein Verächter der ganzen bestehenden Gesellschaft, deren größte Staatsmänner ihm als ebenso geringwertig galten wie ihre Dichter und sonstigen geistigen Führer. Er ging ferner geflissentlich darauf aus, seine Lehre und Schule, in der er das einzige Heil der Zukunft sah, von allem, was damit verwechselt werden oder auch nur daran erinnern konnte, aufs schroffste, man möchte sagen wie mit Wall und Graben, zu scheiden. Schwer und gewiß von niemand schwerer als von seinen Nächsten war es dem Mann von glänzenden Geistesgaben und von hochadeliger Geburt verdacht worden, daß er, statt im Sonnenlichte des öffentlichen Lebens kraft- und ruhmvoll zu schaffen, es vorzog, im Dunkel einer Lehranstalt „sich mit ein paar Jünglingen lispelnd zu unterhalten", Worte zu klauben und Begriffe zu spalten[3]. So drängte es ihn denn, die Hoheit seines eigenen, die Wiedergeburt der Menschheit bezweckenden Beginnens der Niedrigkeit aller auf minder erhabene Ziele gerichteten Bemühungen auf das schärfste entgegenzusetzen. Wie es ihm nicht ohne Gewaltsamkeit gelungen ist, seinem Meister Sokrates, den die Meinung der Zeitgenossen ganz und gar nicht von den Sophisten zu trennen wußte, ja in dem sie das eigentliche Musterbild eines solchen erblickt hat, im Gedächtnis der Nachwelt eine fest umhegte Sonderstellung einzuräumen, dies werden wir an einer späteren Stelle zu erkennen Gelegenheit finden.

Platons satirische Kunst bedient sich aller Mittel, grober nicht weniger als feiner. Seine Angriffe auf die Sophisten sind durch ihren Umfang noch bemerkenswerter als durch ihre Intensität. Kein Mitglied dieses Standes schreitet über die Bühne seiner Dialoge, ohne daß ihm ein

Zeichen der Geringschätzung oder der Lächerlichkeit angeheftet würde. Doch ich irre; diese Regel erleidet eine Ausnahme. In einem unbewachten Augenblick, wie durch ein Versehen, hat sich Platon in betreff eines Sophisten Worte unzweideutiger Anerkennung entschlüpfen lassen. Es geschieht im Gespräche „Lysis“, daß er den uns sonst völlig unbekannten (dürfen wir hinzufügen: eben durch seine Unbedeutendheit vor Anfechtung geschützten?) Mikkos „einen Freund und Lobredner des Sokrates“ und zugleich „einen tüchtigen Mann und gediegenen Sophisten“ nennt[1]. Im übrigen läßt er seiner Malice vollauf die Zügel schießen. Bieten die Lehren eines Sophisten auch seinem Späherauge nicht die mindesten Blößen, so wird ein komischer Eindruck dadurch erzielt, daß dieser sie zur Unzeit und in aufdringlicher Weise vorbringt; so bei Hippias und bei Prodikos. Auch wird die schwächliche Gesundheit des letzteren ebenso ins Lächerliche gezogen wie die vielseitige Begabung und Betätigung des ersteren. Der hohen Gestalt des Protagoras wird zwar der Zoll der Achtung vor seiner persönlichen Ehrenhaftigkeit ohne Einschränkung entrichtet; aber die altertümliche, bald aus der Mode gekommene Färbung seiner Beredsamkeit wird mit vollendeter mimischer Kunst dem Leser vorgeführt und verspottet, während jede wirkliche oder vermeintliche Schwäche seiner Denkart in das hellste und grellste Licht gestellt wird. Am häufigsten aber hebt Platon jene Züge hervor, die dem aristokratischen Sinn seiner Mitbürger und insbesondere seiner Standesgenossen als die mißfälligsten galten. Er ergeht sich mit Vorliebe in Anspielungen auf das Professionelle, nach seiner Auffassung das Banale und Banausische in der Tätigkeit jener Männer, zumal auf das pekuniäre Entgelt, das dem Sophistenunterricht zuteil ward. Hierbei wird in der Geringfügigkeit solch eines Honorars ein Beweis für die Minderwertigkeit der entsprechenden Leistung, in seiner beträchtlichen Höhe aber ein Ausfluß der habgierigsten Plusmacherei erblickt[2]. Wir gar wenig die Bescheidenheit eine Tugend jenes Zeitalters und auch Platons selbst war, dies haben unsere Leser bereits sattsam erfahren (vgl. S. 263). Nichts wahrscheinlicher daher, als daß auch die Sophisten, die ja darauf angewiesen waren, sich unter schwierigen Umständen zur Geltung zu bringen, an Zuversichtlichkeit des Auftretens ein übriges getan haben. Auch an Eifersüchteleien und Rivalitäten wird es unter den Mitgliedern dieses Standes so wenig als unter anderen dicht aneinander gedrängten Berufsgenossen gefehlt haben. Womit aber freilich nicht gesagt sein soll, daß die einseitige Schilderung der Formen, welche die nirgendwo mangelnde menschliche Schwäche in diesem Berufskreis annahm, ein getreueres Bild desselben zu liefern ge-

eignet ist als etwa dasselbe Verfahren, wenn man es auf die heutigen Nachfolger der Sophisten, auf Professoren und Populärschriftsteller, oder auch auf Angehörige anderer Klassen, etwa auf Anwälte oder Volksvertreter, anwenden wollte. Platons Sophisten-Verhöhnung steht auf gleicher Linie mit Schopenhauers Schmähung der „Philosophie-Professoren" oder mit August Comtes Ausfällen gegen die „Akademiker".

In einem Punkte jedoch trifft Platons Kritik unzweifelhaft ins Schwarze. Er läßt die Sophisten mit Sokrates im dialektischen Ringkampf sich messen und durchwegs unterliegen. Obgleich alle diese Gespräche nichts als freie Fiktionen sind, so werden wir diesem Zuge doch unbedenklich geschichtliche Wahrheit zuerkennen. Bildet doch des Sokrates dialektische Überlegenheit eine unbestrittene Grundlage seines Ruhmes und seines nachhaltigen Einflusses auf die Folgezeit. Gar seltsam aber trifft es sich, daß in eben jenen Schriften, in denen Platon die „Sophisten" nicht mehr mit den leichten Waffen des Spottes, sondern mit dem schweren Geschütze grimmen Ernstes angreift, daß dort nicht nur die Namen eines Protagoras, Hippias, Prodikos usw. ganz und gar verschwinden, sondern auch die „Sophistik" selbst ein wesentlich verändertes Antlitz zeigt. Während jene echten alten Sophisten sich völlig unfähig erwiesen hatten, auf sie sokratische Manier des Kreuz- und Querverhöres einzugehen, in kurzen Fragen und Antworten ihren Mann zu stellen, wird jetzt über „Sophisten" gehandelt, die eben hierin ihre besondere Stärke zeigen. Die Lösung des Rätsels ist vorlängst gefunden worden. Platons Schriftstellerei umspannt zum mindesten ein halbes Jahrhundert. Kein Wunder daher, daß die „Sophisten", gegen welche sich die Werke seines Alters wenden, ganz andere sind als jene, mit denen die Schriften seiner Jugend sich beschäftigt hatten[1]. Ja, dies ist um so weniger verwunderlich, da die letzteren schon zur Zeit, da Platon die Feder ergriff, ein im Absterben begriffenes Geschlecht gewesen sind. Fällt doch die Abfassung von mindestens drei der Komödien, deren Stichblatt die Wirksamkeit der Sophisten und die von ihnen eingeführten pädagogischen Neuerungen sind, in eben das Jahrzehnt, in welchem Platon geboren wurde. Die „Schmausbrüder" des Aristophanes wurden wenige Monate, ehe der Sohn des Ariston den Mutterschoß verließ (im Winter 427), desselben „Wolken" und die „Schmeichler" des Eupolis zu einer Zeit aufgeführt, da Platon 4 beziehentlich 6 Jahre zählte (423 und 421). Nichts begreiflicher, als daß der athenische Denker in einer späteren Phase seines Lebens an diese Sophisten sehr wenig, sehr viel aber an ganz andere gedacht hat, das heißt an ihm ver-

haßte Philosophen, die er nunmehr mit jenem übelklingenden Namen zu belegen liebt. Kurz, die im platonischen „„Sophistes“ und in anderen diesem Dialog zeitlich und inhaltlich nahestehenden Werken mit so bitterem Ingrimm befehdeten „Sophisten“ — sie sind Schüler und Enkelschüler des Sokrates, vor allem Platons Todfeind Antisthenes mitsamt seinem Anhang! Freilich hat Platons Kunst es versucht, zwischen diesen „Sophisten“ und jenen anderen, denen der Name von Rechts wegen zukam, Verbindungsfäden zu knüpfen; aber das künstliche dieses Versuches kann keinem einsichtigen Leser des „Euthydem“ und „Sophisten“ entgehen. Derselbe Sprachgebrauch ist, wie leicht begreiflich, auf Aristoteles übergegangen, der an keiner einzigen Stelle seiner zahlreichen Schriften mit dem Ausdruck „Sophist“ ausdrücklich ein Mitglied jener älteren Generation bezeichnet, wohl aber wenigstens einmal, von der Art der Honorarleistung sprechend, den Protagoras in scharf zugespitzten ehrenvollen Kontrast den „Sophisten“ gegenüberstellt. Er gebraucht das Wort in dreifachem Sinne: in der alten naiven, keinerlei Tadel in sich schließenden Bedeutung, wie denn auch er die sieben Weisen Sophisten genannt hat; dann zur Bezeichnung einzelner, vorzugsweise ihm wenig sympathischer Philosophen, wie Aristipp, ein Jünger des Sokrates, einer war; endlich und weitaus überwiegend als Benennung eben jener „Eristiker“, d. h. der dialektischen Streithähne, die aus den Schulen des Antisthenes und des in Megara seßhaften Sokratikers Euklid hervorgegangen sind, und mit denen er selbst in lebenslanger Fehde lag. Da nun gerade diese Philosophen ihren Witz vornehmlich in der Anfertigung von Fang- und Trugschlüssen zu üben pflegten, so ist es gekommen, daß nicht nur die Worte „Sophist“ und „Sophistik“, sondern auch „Sophisma“ und „sophistisch“ in der von dem greisen Platon und von Aristoteles wider die Eristiker geführten Polemik die Bedeutung erworben und befestigt haben, die seither die vorherrschende geblieben ist[1]. In denselben Geleisen wie bei Aristoteles hat sich der Gebrauch des Sophistennamens bis zum Ausgang des Altertums bewegt. Er ist immer noch gelegentlich, ja zeitweilig (nämlich in der Epoche der sogenannten jüngeren Sophistik der römischen Kaiserzeit) auch überwiegend in dem ursprünglichen neutralen, wenn nicht ehrenden Sinne verwendet, weit häufiger aber als ein mehr oder minder herbes Schmähwort gebraucht worden. In diesem Sinn ist übrigens schon Platon — und zwar von zeitgenössischen Gegnern und Rivalen, den Rednern Lysias und Isokrates —, desgleichen Aristoteles vom Geschichtschreiber Timäos, dessen Vetter Kallisthenes von Alexander dem Großen, der Demokriteer Anaxarch vom Aristoteliker

Hermippos, der Sokratiker Eubulides von Epikur und so wohl jeder Philosoph ohne alle Ausnahme von seinen Widersachern, ja schließlich auch noch der Stifter des Christentums von Lukian „Sophist“ genannt und gescholten worden[1].

3. Die Geschichte dieses Bedeutungswandels ist hier nicht zum erstenmal erzählt worden. Doch tut es not, bei ihr zu verweilen, sie immer genauer und mit stets reicherem Detail darzulegen und dem widerstrebenden Sinn auch der fachmännischen Leser einzuprägen. Denn gar Viele, welche die Richtigkeit dieses Sachverhaltes anzuerkennen nicht umhin können, pflegen seiner doch gar bald zu vergessen oder nicht zu achten. Gar mancher beginnt mit dem unumwundenen Geständnis, daß die Vieldeutigkeit und zumal die später vorherrschend gewordene gehässige Gebrauchsweise des Namens „Sophist“ den Trägern desselben im fünften Jahrhundert ein schweres Unrecht zugefügt hat, und daß wir ihnen eine Ehrenrettung schulden. Allein ehe er sich dessen versieht, schwimmt er wieder im gewohnten Strom und handelt über jene Männer nicht viel anders, als wären sie wirklich geistige Klopffechter, gewissenlose Wortverdreher oder Verkünder gemeinschädlicher Lehren gewesen. Wenn der Geist willig ist, so ist doch schwach der Widerstand gegen die Macht eingewurzelter Gedankenverbindungen. Fürwahr, ein böser Unstern hat über dem Los der Sophisten gewaltet. Eine kurze Stunde rauschenden Erfolges ward erkauft durch Jahrtausende des Unglimpfs. Zwei übermächtige Feinde haben sich wider sie verschworen: die Laune des Sprachgebrauchs und das Genie eines gewaltigen, wenn nicht des gewaltigsten Schriftstellers aller Zeiten. Freilich hat dieser, als er die Raketen seines Witzes und seiner Ironie aufsteigen ließ, nicht ahnen können, daß die luftigen Geschöpfe seiner reichen Einbildungskraft und seines überschäumenden Jugendmutes dereinst als gewichtige geschichtliche Zeugen würden angerufen werden. Er trieb sein Spiel mit Lebenden, nicht mit Toten. Daß die Sophisten zu Toten geworden sind, dies war die dritte und verhängnisvollste Ungunst, die sie vom Schicksal erfahren haben. Die unsteten Wanderlehrer haben keine Schulen gegründet. Keine treue Jüngerschar hat über ihren Schriften gewacht und ihr Andenken behütet. Schon nach ein paar Jahrhunderten waren von ihren literarischen Erzeugnissen nur kümmerliche Reste erhalten. Auch von diesen sind nur wenige versprengte Trümmer auf uns gekommen; an unbefangenen Zeugnissen ihres Wirkens gebricht es uns so gut als vollständig[2].

Ehe wir uns zu den einzelnen Sophisten wenden, um mit ihrer Per-

sönlichkeit und ihren Lehren bekannt zu werden, ziemt es, hier eines Literaturdenkmals zu erwähnen, das zwar nicht den Namen eines Sophisten an der Stirn trägt, das aber, von jeder Vermutung über die Persönlichkeit des Autors abgesehen, danach angetan ist, uns die schriftstellerische Artung wenigstens eines Teiles jener Gattung zu vergegenwärtigen. Die hippokratische Sammlung, die, wie unsere Leser sich erinnern, so viele und so vielartige Bestandteile in sich schließt, enthält ein Stück, das wir mit voller Sicherheit dieser Epoche und diesem Kreise zuzuweisen vermögen. Das Schriftchen „Von der Kunst“ (d. h. von der Heilkunst) ist eine Verteidigung der Medizin gegen Ankläger, an denen es ihr von früh auf nicht gefehlt hat[1]. Die „Apologie der Heilkunst“ zeigt alle Merkmale, die wir in dem Geisteserzeugnis eines Sophisten jenes Zeitalters anzutreffen erwarten dürfen. Sie ist nicht sowohl eine Schrift als eine zu mündlichem Vortrag bestimmte Rede, als solche aufs feinste gegliedert und mit vollendeter Meisterschaft ausgeführt. Kann sie schon darum kaum das Werk eines Arztes sein, so lassen andere Umstände hierüber vollends keinen Zweifel bestehen. Der Verfasser stellt am Schlusse die von ihm gesprochene Rede geradezu den „Tatbeweisen der Heilkundigen“ gegenüber; er bezeigt den Ärzten, man möchte sagen mit einer höflichen Abschiedsverbeugung, seine Achtung, gleichwie er diese von ihnen für sich und seine Berufsgenossen beansprucht. Er verweist auf eine andere Rede, die er in Zukunft in Ansehung der übrigen Künste zu verfassen gedenkt. An eine erkenntnistheoretische Erörterung, die ihn, beiläufig bemerkt, als einen Gegner des Melissos zeigt, schließt er ebenfalls den Hinweis auf eine eingehendere Behandlung desselben Gegenstandes, wobei es schwerfällt, an einen anderen Autor als eben an ihn selbst zu denken. Er ist des Redekampfes so gewohnt, daß es ihm wie zur zweiten Natur geworden ist, einen Gegner vor Augen zu haben und seinen Einwürfen zuvorzukommen. Seine Bildung ist eine enzyklopädische, und er ergreift begierig jeden Anlaß, der es ihm gestattet, aus dem engen Rahmen seines unmittelbaren Themas herauszutreten und bald in kurzen Andeutungen, bald in breiter Ausführung Gedanken der allerallgemeinsten Art in verschwenderischer Fülle auszustreuen. So berührt er denn im Raume weniger Blätter das Problem der Sprachentstehung gleichwie jenes der Ursächlichkeit, das Verhältnis des menschlichen Könnens zum Zufall, der Wahrnehmung zur Realität ihrer Gegenstände, der Naturanlage zu den Bildungsmitteln, der Gewerbe zu ihren Arbeitsstoffen usw. Man kann ihn mit Fug halb einen Rhetor und halb einen Philosophen nennen. Aber auch ein Anflug von Schulmeisterlichkeit ist kaum zu verkennen. Die Gewohnheit des Lehrens verrät der durchweg

festgehaltene Ton zuversichtlicher Bestimmtheit nicht minder als das der Einführung neuer Begriffe sofort nacheilende Bemühen um scharfe Scheidung und Bestimmung derselben. Das erfolgreiche, aber freilich auch absichtsvolle Streben nach rhythmischem Wohllaut erinnert uns daran, daß die gehobene Darstellung die Fesseln der gebundenen Rede noch nicht gar lange abgestreift hat, während die abgezirkelte Regelmäßigkeit des Satzbaues, die ängstliche Sonderung der kleinen Abschnitte und das reliefartige Hervortreten der nachdrücklich betonten Worte und Gedanken gleichfalls eine Kindheitsstufe der Kunstprosa bezeichnen. Wir begreifen angesichts dieses Probestückes einer zugleich ideenreichen und nach Formvollendung ringenden Beredsamkeit den Enthusiasmus, welchen diese neue Art der Gedankendarlegung geweckt hat, den mächtigen Anstoß, den die Geister von ihr empfingen. Allein auch die Schwächen und Schattenseiten dieser Gattung, die Waffen, die sie Gegnern zu liefern geeignet war, bleiben uns nicht verborgen. Die Emphase des Redners und das starke Selbstgefühl, das er so unverhohlen zu Schau trägt und das ihn mit seiner „Weisheit“ und „Bildung“ prunken läßt — nicht anders freilich als wie schon der Rhapsode Xenophanes auf seine „Weisheit“ gepocht hatte (vgl. S. 130) —, mochte einem verfeinerten Geschmacke wenig behagen. Die ungestüme Redegewalt, die über Untiefen des Gedankens unaufhaltsam hinwegbraust, mochte nur geringe Gewähr zu bieten scheinen für die verläßliche Stichhaltigkeit der Beweisführung. Eine gewisse Vorliebe für überraschende Wendungen und für polemische Kraftworte konnte als Effekthascherei erscheinen. Allein auch die an die Werke der archaischen Bildkunst mahnende Stilart der Rede mit ihren einigermaßen starren Formen, ihrer steifen Regelmäßigkeit und ihren grellen Farbentönen mußte bald veralten und neben den Vorzügen einer reicher und harmonischer entfalteten Sprache, neben dem freieren und kühneren Gang und der machtvolleren Architektonik, wie sie die platonische und zum Teil die isokrateische Prosa auszeichnen, einen kalten und kleinlichen, wenn nicht gar widrigen Eindruck erzeugen.

4. Allein wir müssen vor unstatthafter Verallgemeinerung auf unserer Hut sein. Kein Zweifel, daß auch die voranstehende Schilderung bereits mehr als einen lediglich individuellen Zug enthält. Jedenfalls würden wir in jenen Fehler verfallen, wollten wir auch dem (an anderer Stelle zu erwähnenden) überaus bedeutenden Gedankengehalt der Schrift „Von der Kunst“ eine typische Geltung zuerkennen. Denn in den Einzelheiten, ja auch im Geist ihrer Lehre gehen die Sophisten so weit auseinander, daß wir uns mehr vom Herkommen als von inneren Gründen leiten lassen,

indem wir sie in einem gemeinsamen Abschnitt behandeln und dadurch den falschen Schein begünstigen helfen, als bildeten sie im Kreise der griechischen Denker eine besondere Klasse oder Schule.

Prodikos von Keos war als ein Abgesandter seiner Landsleute nach Athen gekommen und hat dort beträchtlichen Einfluß gewonnen[1]. Er gilt gemeiniglich als der harmloseste der Sophisten. Man liebt es, ihm eine Sonderstellung einzuräumen, und hat ihn sogar als „Vorläufer des Sokrates", mit dem er jedenfalls persönlich befreundet war, bezeichnet. Doch ist er von Platon nicht besser behandelt worden als seine sonstigen Berufsgenossen. Der „allweise" Prodikos ist für diesen durchweg ein Gegenstand beißenden und ziemlich grobkörnigen Spottes. Auch die Angriffe der Komödie sind ihm nicht erspart geblieben. In den „Bratenwendern" des Aristophanes vernahm man die zwei Verse: „Wenn diesen hier kein Buch verdorben hat, So tat's ein Schwätzer wie der Prodikos". Ebenso hat der Sokratiker Äschines in seinem Dialoge „Kallias" die zwei „Sophisten Anaxagoras und Prodikos" — man beachte diese Zusammenstellung — aufs Korn genommen und dem letzteren vorgeworfen, daß er den opportunistischen, vielfach als grundsatzlos verschmähten, von Aristoteles freilich, wie wir jüngst erfahren haben, hochgeschätzten Politiker Theramenes erzogen habe. Hier dürfen wir wohl stutzig werden. Der Parallelismus mit Sokrates ist ein gar zu auffälliger. Ward doch auch dieser als Jugendverderber, und zwar zuerst von der Komödie, gescholten; wurden doch auch ihm seine Erziehungsresultate (diesmal ein Alkibiades und Kritias) vorgehalten. Doch weder diese Parallele noch seine Zusammenstellung mit dem ehrwürdigen Anaxagoras hätte das Andenken des Prodikos zu retten vermocht. Was diesem zum Heile gereicht, ist der zufällige Umstand, daß den Stachelreden der Gegner, des Philosophen wie des Lustspieldichters, der übrigens an einer anderen Stelle der Weisheit des Sophisten rühmend gedenkt, andere und unbefange Zeugnisse gegenüberstehen.

Prodikos war eine tiefernste Natur, die auf die Folgezeit, zumal durch die Vermittlung der Kyniker, nachhaltig gewirkt hat. Was er als Naturphilosoph geleistet hat, vermögen wir nicht mehr zu erkennen, da uns von dieser Seite seines wissenschaftlichen Bemühens nur zwei Büchertitel: „Über die Natur" und „Über die Natur des Menschen" Kunde geben. Fast allein aus den spöttischen Anspielungen Platons kennen wir eine andere Richtung seiner Tätigkeit, seinen Versuch einer Synonymik, d. h. sein Bestreben, Worte von verwandter Bedeutung zusammenzustellen und durch scharfes Aufmerken auf ihre Bedeutungs-

nuancen voneinander zu scheiden. Welches Motiv ihn hierbei geleitet hat, ob der Wunsch, der Stilistik einen Behelf zu schaffen, wie denn in der Tat Thukydides aus diesen Untersuchungen Nutzen gezogen haben soll, oder das Verlangen, die wissenschaftliche Erörterung durch schärfere Umgrenzung der Begriffe zu fördern, oder das eine sowohl wie das andere — wir wissen darüber so wenig wie über das Maß von Erfolg, mit dem er seine Absicht verwirklicht hat. Nur das eine kann uns als feststehend gelten, daß solch ein Unternehmen einem wirklichen Bedürfnis des Zeitalters entgegenkam. Die Spekulation, deren Gegenstand die Sprache war, hatte sich ganz ebenso wie die kosmischen Theorien zuvörderst an die schwierigsten und mindestens für jene Denkstufe völlig unlösbaren Aufgaben gewagt; sie aus diesen Höhen herabzuführen, statt der Sprachentstehung vielmehr den Stoff und die Form der zurzeit vorhandenen Sprache ins Auge zu fassen, dies war an sich ein verdienstvolles Beginnen. Mit der Analyse der Sprachformen werden wir Protagoras beschäftigt finden; den Sprachstoff hat Prodikos als der Erste wissenschaftlicher Beachtung gewürdigt. Mochte er dadurch der künstlerischen Handhabung sprachlicher Ausdrucksmittel mehr oder weniger Vorschub leisten, dem Werkzeug des Denkens mußte sein Versuch in erster Reihe frommen. Ja man darf es lebhaft bedauern, daß sein Vorgang keine regere Nachfolge gefunden hat. Die Vieldeutigkeit der Worte, der Mangel bewußter Klarheit über ihren begrifflichen Inhalt hat sich uns schon bei der Betrachtung eleatischer Doktrinen als eine überreiche Quelle des Irrtums erwiesen. Wäre die Bahn, die Prodikos betreten hat, eifriger verfolgt worden, gar manche der Fehlschlüsse, an denen auch die platonischen Schriften keineswegs arm sind, konnten vermieden werden; die Ernte an aprioristischen Scheinbeweisen und an eristischen Trugschlüssen wäre ungleich weniger ergiebig ausgefallen.

Um vieles genauer sind wir über die moralphilosophischen Ansichten des Prodikos unterrichtet. Seine Lebensanschauung war eine düstere; man darf ihn den ältesten Pessimisten heißen. Ihn hat Euripides im Auge, wenn er von dem Manne spricht, der die Übel des Lebens seine Güter überwiegen läßt. Inwieweit seine schwächliche Leibesverfassung, inwieweit die herkömmliche Gesinnung seiner Landsleute, der Bewohner der Insel Keos, unter denen der Selbstmord mehr als unter anderen Griechen im Schwange war, hieran einen Anteil hat, wir vermögen es nicht zu entscheiden. Wenn Prodikos mit jener tiefen Stimme, die aus seinem schmächtigen Körper mit unheimlicher Gewalt hervordrang, die Drangsale des menschlichen Daseins schilderte; wenn er hierbei alle

Altersstufen durchmusterte, von dem Neugeborenen angefangen, der seine Wohnstätte mit Klagetönen begrüßt, bis zur zweiten Kindheit des späten Greisenalters; wenn er den Tod einen hartherzigen Gläubiger schalt, der dem säumigen Schuldner ein Pfand um das andere entreißt, jetzt das Gehör, nun das Gesicht, dann wieder die freie Bewegung der Glieder — da ging eine tiefe Bewegung durch die Reihen seiner Hörer. Ein andermal suchte er — hierin Epikur vorgreifend — seine Jünger gegen die Schrecknisse des Todes zu wappnen, indem er erklärte, daß der Tod weder die Lebenden noch die Verstorbenen betreffe. Denn so lange wir leben, existiere der Tod nicht, und sobald wir dem Tod verfallen, existieren wir selbst nicht[1]. Auch fehlte es ihm nicht an Anlässen zu solchen das Gemüt stählenden Ermahnungen. Denn seiner pessimistischen Weisheit höchster Schluß war nicht dumpfe Resignation oder asketische Weltflucht, ebensowenig aber die Aufforderung, aus der trüben Lebensflut möglichst viele schimmernde Perlen des Genusses zu erraffen. Höher als den Genuß achtete er die Arbeit. Und zu seiner Theorie stimmte seine Praxis. Das Altertum hat ihn unter denjenigen gerühmt, die einem schwächlichen und kränklichen Körper zum Trotz ihrer Bürgerpflicht vollauf Genüge taten. Vielfach war er auf Gesandtschaftsreisen im Dienste seiner Heimat tätig. Sein Musterheros war Herakles, der Typus starker Männlichkeit und heilsamen Wirkens. Jedermann kennt den Apolog „Herakles am Scheideweg", ein Meisterstück paränetischer Beredsamkeit, welches nach einem sophokleischen Vorbild (dem Wettstreit der Athena und Aphrodite im „Urteil des Paris") geformt war, seinerseits das ganze Altertum beeinflußt und noch in der frühchristlichen Literatur — so im „Hirten des Hermas" und anderwärts — einen späten Nachhall geweckt hat. „Die Horen", so hieß das Werk, dem dieser Apolog angehörte; was es sonst noch enthalten hat, ist uns zu wissen nicht vergönnt. Vielleicht die oben erwähnten pessimistischen Schilderungen, vielleicht auch, als Gegenstück zu diesen, den Preis der gesündesten und dem Mißbrauch am wenigsten ausgesetzten Genüsse, der Freude an der Natur und ihren Werken, der in dem unserem Philosophen zugeschriebenen Lobe des Landbaues nicht gefehlt haben kann[2].

So steht denn seine Lebensansicht und sein Lebensideal in nicht allzu unsicheren Umrissen vor unseren Augen. Er hatte die Bitternisse des menschlichen Daseins bis auf den Grund gekostet. Ihnen stellt er mannhafte Tüchtigkeit entgegen, die von passivem Genuß gar wenig, weit mehr von kraftvoller Selbstbetätigung im Verein mit der Vorliebe für einfache menschliche Verhältnisse erwartet. Doch war er nicht nur der be-

redte Verkünder eines zum Teil neuen Ideales: der subtile Geist, den seine Untersuchungen „Über die Sprachrichtigkeit“ bekundeten, wird auch in seinen moralphilosophischen Studien nicht vermißt. Er hat in die Sittenlehre einen Begriff eingeführt, der in der Schule der Kyniker und ihrer Nachfolger, der Stoiker, eine weitreichende Rolle gespielt hat: den Begriff der an sich gleichgültigen Dinge, die erst von der richtigen Verwendung, wie die vernünftige Einsicht sie vorschreibt, ihren Wert empfangen[1]. Dahin rechnete er den Reichtum und wohl alles, was man als äußere Güter zu bezeichnen pflegt. Wie nahe er sich hierin mit Sokrates berührt, werden wir später erkennen. Noch haben wir einer Lehre des weisen Keers zu gedenken, seiner Spekulation über den Ursprung des Götterglaubens[2]. Er vermutete, daß jene Naturobjekte, die auf das menschliche Leben den nachhaltigsten und wohltätigsten Einfluß üben, zuerst göttliche Verehrung genossen haben; so die Sonne, der Mond, die Ströme (wobei er an die Verehrung des Nils erinnerte), nicht minder die Feldfrüchte (wobei er an babylonische Kulte hätte erinnern können). Diesen Naturgegenständen reihte er die Kulturheroen an, welche die Menschen ob der wichtigen und heilsamen Erfindungen vergöttert haben, die sie ihnen verdanken. So sollte z. B. Dionysos ein Mensch gewesen sein, gerade wie Johann Heinrich Voß noch im letzten Jahrhundert (1834) von dem „vergötterten Weinerfinder“ gesprochen hat[3]. Befand sich Prodikos hier auf falscher Fährte, so hat er zum mindesten eine, die fetischistische Wurzel der Religionsvorstellungen in Wahrheit bloßgelegt. Hat er auch ein eigentlich objektives Urbild derselben angenommen oder die Realität des Göttlichen schlechterdings bestritten? Fast sicherlich das erstere. Denn wie wäre es sonst zu begreifen, daß ein von so tiefer Frömmigkeit erfüllter Mann, wie Xenophon es war, des Prodikos nur in rühmenden Worten gedenkt; desgleichen, daß ein namhafter Vertreter der durchweg pantheistisch gesinnten Stoa, daß des Schulgründers Zenon Lieblingsjünger Persäos in seinem Buch „Über die Götter“ die soeben dargelegten Lehren des Keers gebilligt hat?[4] So empfiehlt sich denn die Annahme, daß die in jenem Erklärungsversuch enthaltene polemische Spitze gegen die Götter des Volksglaubens gerichtet, nicht aber das All jedes göttlichen Inhalts zu entkleiden bestimmt war.

5. Haben wir Prodikos mit Natur- und Sprachstudien, mit Moralphilosophie und Religionsgeschichte beschäftigt gesehen, so ward er an Vielseitigkeit der Begabung und Betätigung von Hippias noch bei weitem übertroffen[5]. Astronomie, Geometrie und Arithmetik, Phonetik, Rhythmik und Musiklehre, Theorie der Plastik und Malerei, Sagen-

und Völkerkunde, Chronologie und Mnemonik hat sein in den mannigfachsten Farben schillernder Geist gleichmäßig umspannt. Ferner hat er moralische Mahnreden verfaßt und ist als Gesandter im Auftrage seiner Vaterstadt, des peleponnesischen Elis, tätig gewesen. Überdies sind Dichtwerke der verschiedensten Art — Epen, Tragödien, Epigramme und Dithyramben — aus seiner Feder geflossen. Endlich hat er sich die meisten Künste des Handwerks zu eigen gemacht. So konnte er einmal die Festversammlung zu Olympia in einem Anzuge besuchen, dessen Bestandteile er insgesamt — von dem Schuhwerk an seinen Füßen bis zum kostbaren Leibgürtel von geflochtener Arbeit, und von diesem bis zu den Ringen an seinen Fingern — mit eigener Hand gefertigt hatte. Solch ein Tausendkünstler mag uns, den Söhnen einer Epoche vorgeschrittenster Arbeitsteilung, kaum in ernsthaftem Licht erscheinen. Doch nicht immer hat man also gefühlt und geurteilt. Der Mensch hat mitunter weit mehr gegolten als sein Werk. Die reichste Ausbildung der Persönlichkeit, die vollste Entfaltung der in uns schlummernden Anlagen, das Bewußtsein, nahezu jeder Aufgabe gewachsen und keiner Schwierigkeit gegenüber ratlos zu sein, Lust und Geschick zu jeglicher Art der Betätigung — sie schienen nicht zu teuer erkauft durch die davon untrennbare Zersplitterung der Kräfte. So empfand man im perikleischen Zeitalter, so wieder im Italien der Renaissance. Hier stoßen wir auf ein genaues Gegenbild des Hippias. Der Venezianer Leon Battista Alberti (1404—1472) hat als Architekt, als Maler, als Musiker, als Prosaschriftsteller und Dichter (in italienischer wie lateinischer Zunge) geglänzt; er hat über die Theorie der Hauswirtschaft nicht weniger als über jene der bildenden Künste geschrieben; er war ein Meister witziger Unterhaltung und der mannigfachsten Leibesübungen; er hat endlich auch „alle Fertigkeiten der Welt" erlernt, indem er „Handwerker jeder Art bis auf die Schuster um ihre Geheimnisse und Erfahrungen befragte"[1].

Daß der Wert dieser vielartigen Leistungen kein gleichmäßig vollwichtiger war, dies wird man von vornherein anzunehmen geneigt sein. Des Hippias Dichtungen sind spurlos verschollen, schwerlich ohne jede Schuld des Dichters. Der Fortschritt der Geometrie verdankt ihm Einiges und nicht eben Unerhebliches. Seine „Gedächtniskunst", in der nur der Dichter Simonides sein Vorläufer war, soll erstaunliche Ergebnisse erzielt haben. Mit ihrer Hilfe vermochte er noch als Greis fünfzig Namen, die er zum erstenmal vernahm, ohne Irrtum und ohne jede Störung ihrer Reihenfolge zu wiederholen. Sein Beitrag zur Chronologie, die „Aufzeichnung der olympischen Sieger", entsprach jedenfalls einem Bedürfnis der damaligen, des Knochengerüstes

einer festen Zeitrechnung ermangelnden Historiographie und begegnete sich mit verwandten Versuchen, wie die in den Rahmen der Abfolge argivischer Herapriesterinnen gefaßte Geschichtsdarstellung des Hellanikos einer war. Ob und inwiefern der Tadel begründet ist, den Plutarch gegen die Verläßlichkeit jenes Verzeichnisses erhebt, vermögen wir nicht zu sagen[1]. Von seiner „Sammlung“ denkwürdiger Begebenheiten besitzen wir außer einem nichtssagenden Bruchstücke nur das kurze Vorwort, das uns von der Anmut seiner Rede erwünschte Kenntnis gibt und ganz und gar nicht den Vorwurf prunkhafter Eitelkeit rechtfertigt, den man auf Grund platonischer Spöttereien gegen Hippias erhoben hat. Tritt er doch in jenem Proömium als ein völlig anspruchsloser Sammler auf, der aus dem, was Poeten und Prosaiker, Griechen wie Nichtgriechen vor ihm erzählt haben, das Wichtigste auswählen, nach Gleichartigkeit der Gegenstände ordnen und nur hiedurch seinen Geschichtsbildern den Charakter der Neuheit nebst dem der Mannigfaltigkeit verleihen will. Zur Betätigung kritischen Scharfsinns hat das offenbar zur Unterhaltungslektüre bestimmte Werk kaum reichlichen Anlaß geboten. Doch waren manche wertvolle Bemerkungen darin eingestreut, wie z. B. die uns zufällig erhaltene sprachgeschichtliche Notiz, daß das Wort „Tyrann“ in den Dichtungen des Archilochos zum erstenmal aufgetaucht ist. Von seinem „Völkernamen“ betitelten Werke wissen wir gar wenig, doch eben genug, um zu sehen, daß ein Stoff spröder Gelehrsamkeit den so vielseitig tätigen Sophisten nicht abzuschrecken vermocht hat. Es mag wohl die Beschäftigung mit den Sitten und Überlieferungen der verschiedensten Völker gewesen sein, die Hippias veranlaßte, auf die von uns schon besprochene tiefgreifende Unterscheidung von „Natur“ und „Satzung“ (vgl. S. 333 ff.) so beträchtlichen Wert zu legen. Auch gibt sich jener oben erwähnte Ansatz zu weltbürgerlicher Gesinnung darin kund, daß der Sophist ebensowohl, wie wir sahen, nichtgriechische Geschichtsquellen benützt als nichtgriechischen Völkerschaften sein Studium gewidmet hat. Als Lebensziel galt ihm wie den Kynikern, die er beeinflußt hat, die „Selbstgenügsamkeit“. Von seinen moralischen Mahnreden sind uns leider keine Überreste erhalten. Seine Hauptleistung auf diesem Gebiete war ein Zwiegespräch, dessen Schauplatz das eroberte Troja und dessen Personen der beredte Nestor und Achills Sohn Neoptolemos waren. In diesem, dem „Troischen Dialog“ — wohl einem der ältesten Produkte dieser Kunstform — hat der greise, vielerfahrene Fürst dem jugendlichen, ruhmgierigen Erben des tapfersten der Griechen eine Fülle weiser und edler Ratschläge erteilt und seine Lebensregel vorgezeichnet. Ein anderes

Thema des Moralisten war ein Vergleich zwischen Achilleus und Odysseus, wobei dem ersteren ob seiner höheren Wahrheitsliebe — einer unter Hellenen gemeiniglich nicht allzu hoch geschätzten Tugend — der Preis zuerkannt ward. Durch den Vortrag dieser und verwandter Stücke, die in gewählter, aber natürlicher und von allem Schwulst freier Sprache abgefaßt waren, hat Hippias in den großen Festversammlungen sowohl wie in den verschiedensten Gegenden des weiten Hellas den höchsten Erfolg errungen. Groß war die Zahl der Städte, die ihm das Ehrenbürgerrecht verliehen, und erheblich auch der materielle Lohn, der ihm zuteil ward. Vielsagend ist die Nachricht, daß Hippias auch unter den altväterisch gesinnten und allen Neuerungen abholden Spartanern, die er durch geschichtliche nicht minder als ethische Vorträge ergötzte, zu hohem Ansehen gelangt ist[1].

6. Ist es kaum statthaft, Hippias von Elis unter die Aufklärer zu zählen, so ist dies dem Sophisten Antiphon gegenüber völlig unzulässig[2]. War doch dieser, der zu den minder bedeutenden Mitgliedern der Zunft gerechnet wird, nicht nur Metaphysiker und Moralist, Geometer und Physiker, sondern zugleich auch ein Traum- und Zeichendeuter! Er hat ein „Die Wahrheit“ betiteltes, aus zwei Büchern bestehendes Werk verfaßt. In den Überresten des zweiten Buches begegnen uns naturphilosophische Lehren mit starken Anklängen an ältere Doktrinen. Das erste Buch war allgemeineren, metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Inhalts. Hier fand eine Polemik gegen die Vergegenständlichung (Hypostasierung) von Begriffen ihren Platz, deren Zielscheibe uns unbekannt und schwer erkennbar ist. Ein Bruchstück lautet nämlich also: „Die Länge sieht weder mit Augen, noch kann sie mit dem Geist erkennen, wer irgendwelche lange Gegenstände erkennt“. Der Begriff der Länge besitzt hier augenscheinlich typische Bedeutung. Was in Wahrheit in Frage steht, ist zweifelsohne das substantielle Dasein allgemeiner Begriffe. Man möchte Antiphon den ältesten der Nominalisten nennen. Sehr ähnliche Äußerungen sind uns von Antisthenes und von Theopomp bekannt, welche die platonische Ideenlehre bekämpft haben. Diese war aber noch nicht vorhanden, als Antiphon, der Zeitgenosse des Sokrates, das Schreibrohr führte. Wir müssen darauf verzichten, einen Gegner namhaft zu machen, mit dem Antiphon hier streitet. Es muß uns genügen, daran zu erinnern, daß die Sprache, welche Abstraktionen durch Substantive ausdrückt und somit als etwas Dingartiges erscheinen läßt, allenthalben einem naiven Realismus (im philosophischen Sinne des Wortes) vorgearbeitet hat (vgl.

S. 161 f.), dessen Spuren wir in der Tat auch schon in diesem Zeitalter begegnen. Ferner besaß das Altertum von ihm eine „Kunst der Tröstungen“, die an der Spitze eines eigenen, späterhin reich entwickelten Literaturzweiges stand[1]. Wohl seine bedeutendste Schrift war aber jene „Über den Gemeinsinn“, deren im Altertum gerühmten blühenden Stil, ebenmäßigen Redefluß und überraschenden Gedankenreichtum wir noch in den uns erhaltenen Bruchstücken wiederfinden. Es war ein Buch der Lebensweisheit, in dem die Selbstsucht, die Charakterschwäche, die Saumseligkeit, die das Leben wie ein Brettspiel ansieht, das man nach einer Niederlage wieder von neuem beginnen kann, die Meisterlosigkeit, „das schlimmste der menschlichen Übel“, bitter gegeißelt, die gründlicher Kenntnis der Begierden entstammende Selbstbeherrschung, vor allem aber die Macht der Erziehung, in warmen Worten und glänzenden Ausführungen gepriesen ward.

Der Fragmentenbestand der Sophisten-Literatur jenes Zeitalters hat jüngst auf Grund einer ebenso sinnreichen als sicheren Wahrnehmung einen ansehnlichen Zuwachs erfahren[2]. Diese neuen Bruchstücke sind überreich an fruchtbarer Belehrung. Es fehlt in ihnen nicht an Äußerungen feiner Menschenkenntnis, wie zum Beispiel jenes Wort eine ist: „Nicht erwünscht ist es den Menschen, irgendeinen anderen zu ehren; glauben sie dadurch doch selbst eine Einbuße zu erleiden“. Weit mehr besagt es aber, daß wir in diesen großen zusammenhängenden Stücken zum erstenmal ein Beispiel jener Art der Moralbelehrung vor Augen haben, welche die Sophisten erteilten. Wir gewinnen nunmehr einen urkundlichen Beleg für das, was tiefer Denkende längst erkannt und ausgesprochen haben, ohne jedoch mehr als ganz vereinzelte Zustimmung zu gewinnen. „Die Sophisten waren“ — so hat man Grotes Ansicht bündig zusammengefaßt — „die regelrechten Lehrer der griechischen Moral und (standen hierbei) weder über noch unter dem gangbaren Maßstab ihrer Zeit“[3]. Mag auch diese Verallgemeinerung ein wenig zu weit gehen und der Originalität der einzelnen Sophisten allzuviel Eintrag tun — an Einem hätte man niemals zweifeln sollen. Es war für die Sophisten vermöge ihrer Abhängigkeit von den breiten Schichten des Publikums so gut wie unmöglich, antisoziale Lehren zu verkünden. Weit eher waren sie der Gefahr ausgesetzt, hypersoziale Doktrinen, wenn man so sagen darf, zu predigen, den Einzelnen der Herrschaft der öffentlichen Meinung in hohem und vielleicht allzu hohem Maße zu unterwerfen, oder, wenn dies ihren Einfluß überschätzen heißt, doch mindestens das Sprachrohr einer also gearteten Gesinnung zu werden.

Genau das ist der Eindruck, den wir von den neuen Bruchstücken

empfangen. Man blickt in eine Denk- und Gefühlsweise hinein, wie sie eben nur in einer demokratischen Gesellschaft möglich und zurzeit wohl nirgendwo außerhalb der Schweiz und der Vereinigten Staaten verwirklicht ist. Das Streben nach dem guten Willen der Mitbürger, nach Geltung und Ansehen unter diesen erscheint hier mit ganz außerordentlicher Stärke ausgestattet. Es kann nicht unsere Absicht sein, über die Licht- und Schattenseiten solch eines sozialen Zustandes und der sittlichen Atmosphäre, die er erzeugt, ein Urteil zu fällen. Nur so viel darf gesagt werden, daß ihren überaus heilsamen Wirkungen, der kräftigen Niederbeugung gemeinschädlicher Antriebe und der mächtigen Anstachelung gemeinnützigen Handelns eine keineswegs geringfügige Gefahr gegenübersteht in betreff jener Lebensbereiche, innerhalb deren Mannigfaltigkeit der Entwicklung und Eigenartigkeit der Betätigung für das Gedeihen des Einzelnen unerläßlich und darum mittelbar auch dem Ganzen fördersam ist. Daß die „Tyrannei der Majorität" die individuelle Selbständigkeit im Athen des fünften Jahrhunderts ungleich weniger bedroht hat als in den meisten anderen Ländern und Geschichtsepochen, darüber kann Jeden, der es noch nicht weiß, eine der kostbarsten Kundgebungen echt freiheitlichen Geistes, welche die Menschheit besitzt, die Leichenrede des Perikles bei Thukydides, belehren. Allein trotz alledem begreifen wir angesichts dieser neuen Zeugnisse einer Denkart, die das Individuum so ganz und gar in den Dienst der Gesamtheit und, wie nicht Wenige meinen mochten, in den Knechtesdienst der „kollektiven Mittelmäßigkeit" stellt, das Widerstreben und die Auflehnung mancher überlegener und selbstbewußter Persönlichkeiten. Reden, wie sie Platon dem Volksverächter und Sophistenhasser Kallikles in den Mund legt, werden uns noch verständlicher als sie es vordem waren. Ja man glaubt aus manchen Äußerungen des wieder erstandenen Sophisten, so aus der eifervollen Bekämpfung der Irrlehre, „daß Gehorsam gegen die Gesetze Feigheit sei", geradezu den Protest herauszuhören gegen eben jene Gesinnungen, als deren Wortführer Kallikles im Gorgias erscheint und die im wirklichen Leben ein Kritias und ein Alkibiades verkörpert haben.

Der Erziehung — um zu ihr und zugleich zu Antiphon zurückzukehren — ward von diesem geradezu der oberste Rang in den menschlichen Dingen zugesprochen[1]. „Wie das Samenkorn" — so sagte er — „beschaffen ist, das man in den Boden senkt, so die Früchte, die man zu erwarten hat. Und wenn man edle Bildung in ein junges Gemüt pflanzt, so entkeimt ihr eine Blüte, die bis ans Ende dauert, die nicht Regen und nicht Regenlosigkeit entblättert".

Hier werden wir an gleichartige und sehr ähnlich ausgedrückte Gedanken des vornehmsten der Sophisten, des Protagoras, gemahnt, der unseren Lesern nicht mehr unbekannt ist, dessen Bild wir aber nunmehr zu zeichnen versuchen wollen, so vollständig und lebenswahr als unsere dürftigen Quellen es gestatten.

Sechstes Kapitel.

Protagoras von Abdera.

Protagoras war ein Sohn Abderas[1]. Dort hat er die Luft der Aufklärung geatmet. Daß er mit seinem älteren Landsmann Leukipp und mit seinem jüngeren Zeitgenossen Demokrit verkehrt hat, ist kaum zu bezweifeln. Doch hat er der Naturforschung jedenfalls nicht dauernden Anteil gewidmet. Die menschlichen Dinge standen im Vordergrund seines Interesses. Ehe er dreißig Jahre alt war, hatte er den damals neuen Beruf eines Wanderlehrers oder Sophisten ergriffen. Wiederholt hat er in Athen geweilt, wo er der vertrauten Freundschaft des Perikles gewürdigt ward, gleichwie er zu Euripides und anderen bedeutenden Männern in ein nahes Verhältnis trat. Den Mittelpunkt seines heiß begehrten Unterrichts bildete, wie wir bereits sahen, die Vorbereitung zum öffentlichen Leben; doch ist derselbe überdies reich an Anregungen der mannigfachsten Art gewesen. Die Redekunst und ihre Hilfsdisziplinen, ferner die Erziehungskunst, die Rechtswissenschaft, die Politik und die Moral haben seinen fruchtbaren und auskunftsreichen Geist beschäftigt. So vielseitig war er veranlagt, daß er ebensowohl eine Lastträgern frommende Vorrichtung zu erfinden wie als Gesetzgeber tätig zu sein vermochte. Mit solch einer Aufgabe ward er betraut, als im Frühjahr 443 in der Nähe des zerstörten Sybaris inmitten einer fruchtbaren Ebene Thurii von Athen aus gegründet wurde. Der Auftrag, den er bei diesem Anlasse von Perikles erhielt, ging wahrscheinlich dahin, die in Unteritalien vielfach angenommenen Gesetze des „subtilen" Charondas den besonderen Verhältnissen der neuen Pflanzstadt anzupassen. Er tat es, indem er diese noch subtiler machte, als sie an sich waren. Diese Mission bezeichnet den Höhepunkt seines Lebens und seiner Erfolge. In Thurii fanden sich alsbald teils zu dauerndem, teils zu vorübergehendem Aufenthalte manche der erlesensten Geister des damaligen Hellas zusammen. Wenn Pro-

tagoras in den Säulenhallen der nach des Hippodamos Plänen (vgl. S. 321) prächtig und streng regelmäßig erbauten Stadt lustwandelte, so mochte er sich hier mit Herodot über Fragen der Völkerkunde, dort mit Empedokles über Probleme des Naturwissens unterhalten. Der fröhliche Aufschwung des neuen, aus Angehörigen aller griechischen Stämme bunt zusammengewürfelten und, wie die Gliederung der Bürgerschaft in zehn Landsmannschaften zeigt, in geradezu panhellenischem Sinn gestifteten Gemeinwesens mochte als ein günstiges Vorzeichen für die Eintracht der Hellenen überhaupt erscheinen[1]. Doch wenn solche Hoffnungen die Brust des Protagoras und anderer Weisheitslehrer, Schriftsteller oder Dichter — der eigentlichen Träger des nationalen Einheitsgedankens — schwellten, so sollte ihnen die herbste Enttäuschung zuteil werden. Kaum ein Jahrzehnt war vergangen, und die zwei Vormächte, Athen und Sparta, standen einander in tödlicher Feindschaft und grimmer Fehde gegenüber; ganz Hellas war in zwei feindliche Lager gespalten. Als sich zur Kriegsnot in Athen auch noch die Verheerungen einer furchtbaren Seuche gesellten, da weilte Protagoras daselbst und war Zeuge der heldenhaften Fassung, mit der sein Gönner Perikles den schwersten Schicksalsschlag ertragen hat. „Denn da ihm die Söhne" — so schrieb er nach dessen nur zu bald erfolgtem Tode — „jung und schön in nur acht Tagen hinstarben, trug er es leidlos. Denn er hielt sich fest an heitere Ruhe, die ihm viel frommte jeglichen Tag zum Wohlergehen und zur Schmerzlosigkeit und zum Ruhm unter dem Volke. Denn wer immer ihn sah das eigene Leid kraftvoll tragen, der hielt ihn auch für hochgesinnt und mannhaft und für viel besser als sich selbst, wohl kennend das eigene Ungeschick in solcher Lage". Hat das nationale und zumal das athenische Unglück schwere Schatten in die niedergehenden Lebensjahre unseres Sophisten geworfen, so ist er von den Beschwerden des hohen Greisenalters verschont geblieben. Dies hatte er einer jener sprunghaften Anwandlungen von Unduldsamkeit zu danken, gegen die der athenische Demos nicht genügend gefeit war. Im Alter von fast siebzig Jahren hat es Protagoras, wohl dem Ansehen vertrauend, das ihm eine lange ehrenvolle Laufbahn erworben hatte, gewagt, auch seinen kühneren Gedanken einen unverhüllten, wenngleich maßvollen Ausdruck zu leihen. Es soll im Hause des Euripides geschehen sein, daß er sein Buch „Über die Götter" zum erstenmal vorlesen ließ und damit nach antiker Sitte der Öffentlichkeit übergab. Da empfand ein schneidiger Reiteroffizier, im übrigen ein politischer Malkontenter, der bald an der Verschwörung der Vierhundert gegen die bestehende Verfassung teilnehmen sollte, der

reiche Pythodoros, das Bedürfnis, die Gesellschaft zu retten. Eine Anklage wegen Religionsstörung erfolgte; das Buch ward verfehmt; die bereits ausgegebenen Exemplare wurden eingesammelt und öffentlich verbrannt. Protagoras selbst verließ, wahrscheinlich vor der Verurteilung, Athen, um sich nach Sizilien zu begeben; er erlitt unterwegs Schiffbruch und fand in den Wellen seinen Tod. Ihm hat (falls wir nicht irren) sein Freund Euripides in der (im Frühjahr 415 aufgeführten) Tragödie „Palamedes" eine Totenklage geweiht in den zwei Schlußversen des Chors: „Ja, ihr habt sie getötet, die allweise, Ach die schuldlose Nachtigall der Musen"[1].

Wohl mochte Protagoras, der selbst „die Weisheit" genannt ward, an den erfindungsreichen, „um seiner Weisheit willen beneideten", als Opfer einer gehässigen Anklage gefallenen Palamedes erinnern. Schwer aber wird es uns, von dem, was die Bewunderung der Zeitgenossen erregt hat, eine deutliche Vorstellung zu gewinnen. Bruchstücke, die kaum zwanzig Zeilen füllen und deren Auslegung zum Teil ein Gegenstand des eifrigsten Streites ist, dazu Zeugnisse, die in nicht geringem Maße die Abneigung gefärbt hat, ein Sammelsurium von teils unverbürgten, teils unverständlichen Nachrichten, vermittelt durch die Hand eines wahrhaft elenden Kompilators, ferner die glänzende, aber einem polemischen Zwecke dienende Schilderung Platons und neben dieser Schilderung ihr widersprechende platonische Angaben, in denen Tatsächliches und Gefolgertes, Ernst und Scherz bunt durcheinander laufen — von dieser Art sind die Materialien, aus denen wir das Bild dieses bedeutenden Mannes wiederherzustellen genötigt sind.

2. Protagoras war in erster Reihe ein erfolgreicher und gefeierter Lehrer. Als solcher hat er dem Problem der Erziehung sein Nachdenken gewidmet. Seine hierher gehörigen Äußerungen bekunden einen von jeder Einseitigkeit freien, in ruhigem Gleichgewicht befindlichen Geist. „Der Naturanlage und Übung bedarf die Lehre, und von Jugend angefangen müssen wir lernen. — Nichts zählt weder die Theorie ohne Praxis noch die Praxis ohne Theorie. — Nicht sprießt Bildung in die Seele, wenn man nicht zu großer Tiefe kömmt". So lauten die wenigen uns erhaltenen Aussprüche, deren letzter in auffälliger Weise an ein tiefsinniges Evangelienwort (Matth. 13, 5) erinnert[2]. In den Unterricht hat Protagoras als der Erste die Grammatik eingeführt. Daß vor ihm von keinem, selbst nicht vom schüchternsten Versuche die Rede ist, die Formen der Sprache zu sondern, zu zergliedern, auf Grundsätze zurückzuführen, dies ist eine der denkwürdigsten Tatsachen des griechischen

Geisteslebens. Einige der gröbsten und naheliegendsten Unterscheidungen wie die zwischen Verbum und Nomen hatten allerdings einen sprachlichen Ausdruck gefunden; aber selbst in Ansehung dieser Elementarbegriffe fehlte viel dazu, daß sie irgendwie scharf umgrenzt oder ihre Benennungen folgerichtig angewendet wurden. Was ein Adverb oder eine Präposition ist, welche Normen den Gebrauch der Modi oder Tempora regeln, von alledem hatte ein Pindar oder Aeschylos niemals ein Sterbenswort vernommen. Die Meisterschaft in der Behandlung der Sprache war zu einem Gipfelpunkt gediehen, ehe man es versucht hatte, sich von den Regeln der Sprache irgendwelche Rechenschaft zu geben. Ob dieser Sachverhalt nicht manch einen beachtenswerten Wink in sich schließt, ob die angemessene Verwendung der Sprache nicht in erheblichem Maß unabhängig ist von der bewußten Anerkennung ihrer Normen, ob es nötig oder ersprießlich ist, mit der Fackel grammatisch-logischer Abstraktionen schon in ein Kinderhirn hineinzuleuchten — diese Frage zu verhandeln ist nicht dieses Ortes. Nichts aber war natürlicher und berechtigter, als daß in einer Epoche, in der die mächtig geweckte Wißbegier allen Erkenntnisstoff zu ordnen strebte und überall nach Gründen und Regeln spähte, auch das hauptsächlichste Werkzeug des Gedankens und seiner Mitteilung ein Gegenstand denkender Betrachtung geworden ist. Seine grammatischen Untersuchungen faßte Protagoras in ein Buch zusammen, das die Lehre von der „Sprachrichtigkeit" darzulegen bestimmt war. Dieser Ausdruck zeigt einigermaßen, worauf sein Absehen gerichtet war. Von der einzigen wahrhaft gedeihlichen, das ist der historischen Sprachbetrachtung war er gewiß so weit entfernt als das ganze Altertum. Doch bot die Kodifikation der Sprachregeln immerhin ein ersprießliches Feld der Tätigkeit dar. Und solch ein Unternehmen konnte in einem vernunftstolzen Zeitalter nicht füglich stattfinden, ohne wenigstens hie und da auch von reformatorischen Versuchen begleitet zu sein. Die Erkenntnis einer Sprachnorm führte zu der Frage nach ihrem Grunde oder (denn dies war die in jener Epoche herrschende Auffassung) nach der Absicht, die den Gesetzgeber der Sprache geleitet hat. Nun fand man diese Absicht nicht vollständig oder folgerichtig durchgeführt; da war man versucht, durch Beseitigung der vermeintlichen Ausnahmen das Werk des Gesetzgebers in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen zu wollen, etwa in der Art, wie man einen verderbten Text von Fehlern der Abschreiber säubert. In diesem Geiste scheint sich Protagoras, den wir als einen Anhänger der Satzungstheorie der Sprache (vgl. S. 327) zu betrachten guten Grund haben, mit den Sprachproblemen beschäftigt zu

haben[1]. Die auf Beobachtung ruhende Erkenntnis sprachlicher Normen und die hierauf fußende Anleitung zum korrekten Gebrauch der Sprache bildete wahrscheinlich den Hauptinhalt jenes Buches, an den sich einige Ansätze zu sprachlichen Reformen angeschlossen haben. Wie die Tempora des Verbums, so hat er die Modi der Aussage zuerst unterschieden. Er nannte die letzteren die „Stämme“ der Rede und gliederte diese in „Wunsch, Frage, Antwort und Befehl“. Diese vier Satzarten fand er (in einem Fall freilich nicht ohne einen Anflug von Gewaltsamkeit) durch die vier Modi des Verbums ausgedrückt, die wir Optativ, Konjunktiv, Indikativ und Imperativ benamen. An Homer scheint er mit Vorliebe diese und andere Sprachregeln exemplifiziert und zugleich Verstöße gegen dieselben, die er bei ihm wahrzunehmen glaubte, vermerkt zu haben. Kann es doch kein Zufall sein, daß zwei von seinen drei uns allein bekannten grammatisch-kritischen Bemerkungen den ersten zwei Worten des ersten Verses der Ilias gelten. Es mag ihn ergötzt haben, die gepriesensten Dichtungen, deren Inhalt schon von der Kritik des Xenophanes so hart mitgenommen war, nun auch sprachlicher Inkorrektheiten zeihen zu können. Der Imperativ in „Göttin, singe den Zorn“ sei unrichtig angewendet, da ja der Dichter an die Muse nicht einen Befehl, sondern nur einen Wunsch oder eine Bitte richten wolle. Ferner sei das Wort, welches im Griechischen „Zorn“ bedeutet (mḗnis), weiblich gebraucht, während ihm das männliche Geschlecht zukomme. Über den Sinn dieser Ausstellung sind nur Vermutungen möglich. Man hat sie wohl mit Recht dahin verstanden, daß der Affekt des Zornes einen mehr männlichen als weiblichen Charakter trage. Es darf keineswegs als wahrscheinlich gelten, daß Protagoras das kühne Wagnis unternommen hat, die Geschlechtsbezeichnung der Substantive in dem ganzen weiten Umfang der griechischen Sprache von Grund aus zu reformieren. Die Vermessenheit solch eines Versuches hätte wohl ein weit stärkeres Echo geweckt, als uns in der beiläufigen, dieses und noch ein Wort berührenden Äußerung des Aristoteles begegnet. Der wirkliche Sachverhalt dürfte der folgende gewesen sein.

Der Wildwuchs der Sprache hat kaum einem anderen Teil ihrer Schöpfungen so deutliche Spuren aufgedrückt, wie der Geschlechtsbezeichnung unpersönlicher Substantive. Der so merkwürdige Umstand, daß mehrere Sprachfamilien in weiter Ausdehnung das Unbelebte als belebt und darum teils als männlich teils als weiblich ansehen, entspringt, falls diese Deutung der sprachlichen Tatsachen die richtige ist, demselben Trieb zur Verlebendigung und Personifikation, den wir in den Anfängen der Religionsbildung eine so bedeutende Rolle spielen sahen

(vgl. S. 12 ff.). Zur eigentlichen Personifikation hat sich dann ein erstaunlich feines und reizbares Analogiegefühl gesellt, dem das Bewegende, Tätige, Nervige, Knappe, Scharfe, Harte als männlich, das Ruhende, Leidende, Sanfte, Zarte, Breite und Weiche als weiblich gegolten hat[1]. Diesen Sinnes-Analogien standen aber Form-Analogien gegenüber, beide Einflüsse durchkreuzten einander vielfach. War eine substantivische Endung einmal vorzugsweise dem einen Geschlechte zugeeignet, so ward eine Neubildung von gleicher Formart, oft ohne Rücksicht auf ihren Sinnesgehalt, demselben Geschlechte zugewiesen; in anderen Fällen und wohl zumal in Epochen noch ungebrochener schöpferischer Sprachkraft, überwog die Rücksicht auf den Sinn jene auf die Form. Daher jene Fülle verwirrender Ausnahmen von den teils auf die Sinnes-, teils auf die Formgemeinschaft gebauten Geschlechtsregeln, die die Verzweiflung unserer Schulknaben ausmacht. Nun hat Protagoras (der übrigens als der Sohn einer Aufklärungsepoche den naiven Schöpfungen der Urzeit ohne nachfühlenden Anteil gegenüberstand, vgl. S. 323) mit dem Sinn der korrekten Verständigkeit, den wir auch sonst für ihn bezeichnend finden werden, hie und da etwas Ordnung in dieses Wirrsal zu bringen versucht. Das zweite authentische Beispiel seiner hier geübten Kritik bildet ein Wort, das „Kriegshelm" bedeutet (pḗlēx) und das er gleichfalls männlich gebraucht wissen wollte. Es ist mindestens in hohem Grade unwahrscheinlich, daß er hier einem allgemeinen Grundsatz folgte, kraft dessen alle auf das Kriegswesen als eine männliche Beschäftigung bezüglichen Substantive männlichen Geschlechts sein sollten. Eine bescheidenere Erwägung mag ihn geleitet haben. Die Endung —x ist in der Regel ein Kennzeichen weiblichen Geschlechts, aber keineswegs ausnahmslos. Und unter den Ausnahmen befinden sich drei Worte, die je einen Bestandteil der Kriegsrüstung bezeichnen. Er fand wohl den Grund jener Ausnahme für diese drei Worte in dem, was ihrer Bedeutung gemeinsam ist, und wollte demgemäß auch das vierte hierhergehörige Wort unter dieselbe Ausnahmsregel befassen[2]. Auch in betreff des oben erwähnten „mēnis" mag seine Forderung von der Erwägung unterstützt worden sein, daß die Endung —is nichts weniger als ausnahmslos weiblichen Substantiven eignet. Ob ein Scherz des Aristophanes, den man gewiß mit Recht auf dieses Reformbestreben unseres Sophisten bezogen hat, eine tatsächliche Grundlage habe oder nicht, bleibt dahingestellt. Im ersteren Falle wollte Protagoras einen Mangel der älteren Sprache, die das unserem „Hahn" entsprechende Wort zweigeschlechtig gebraucht, durch eine Neuschöpfung ergänzen von ähnlicher Art, als wenn wir auf Grund der Analogie von

„Hund“ und „Hündin“, „Hase“ und „Häsin“ usw. neben „Hahn“ auch ein „Hähnin“ bilden würden.

3. Dem Begriff der Richtigkeit begegnen wir als einem eigentlichen Leitgedanken des Protagoras auch auf anderen Gebieten seiner Tätigkeit[1]. Eine der Schriften, in denen er die Ethik, wir wissen nicht wie, aber wahrscheinlich nicht in allzu origineller und vom gemeingriechischen Typus abweichender Art behandelt hat, trug die Aufschrift: „Über das unrichtige Tun der Menschen“. Ein anderes seiner moralphilosophischen Bücher hieß: „Die befehlende Rede“ — ein Titel, der gar wohl zu dem Ton dogmatischer Sicherheit und Emphase stimmt, mit dem ihn Platon dort sprechen läßt, wo er seine Eigenart zu kennzeichnen bemüht ist. Der Inhalt seiner Schrift über den „Staat“ oder „das Staatswesen“ ist uns völlig unbekannt. In ihr mag er jene Frage des Strafrechtes behandelt haben, die uns sogleich beschäftigen wird und in betreff deren er eine Entscheidung darüber suchte, wer „nach der richtigen Meinung“ der wahrhaft Schuldige sei. Hier mögen wir uns an Platons Spott über des Protagoras Bestreben erinnern, alles menschliche Tun und Verhalten auf Künste, d. h. auf Systeme von Regeln zurückzuführen, und dürfen damit zwei Sätze der oben (S. 351 f.) erwähnten Schrift „Von der Kunst“ vergleichen, durch deren Gedankengehalt und Ausdrucksweise wir vielfach an Protagoras gemahnt werden: „Wo aber dem Richtigen und dem Unrichtigen, jedem seine Grenze gesetzt ist, wie sollte das nicht Kunst sein? Denn Unkunst nenne ich das, worin es weder etwas Richtiges gibt noch etwas Unrichtiges“. Jenes kräftige Streben nach rationeller Einsicht und Rationalisierung aller Lebensverhältnisse, das uns bereits als ein Merkzeichen des ganzen Zeitalters erschienen ist und das wir im Sokratismus zur schärfsten Ausprägung werden gelangen sehen, war in Protagoras ungemein wirksam und lebendig. Es hat ihn vermocht, die Schöpfungen des Rechtes nicht minder als jene der Sprache vor den Richterstuhl der Vernunft zu laden. Was wir in diesem Betrachte von ihm wissen, ist nicht vieles, aber überaus Bemerkenswertes.

Athenische Lästerzungen liebten es, sich von einer vielstündigen Unterredung des leitenden Staatsmanns und des fremden Sophisten zu unterhalten, deren Thema wenig würdig schien, die Zeit und das Interesse mindestens des ersteren in Anspruch zu nehmen[2]. Ein Teilnehmer an einem Kampfspiel hatte einen Genossen durch einen Speerwurf unabsichtlich getötet. Da sollen nun Perikles und Protagoras einen ganzen Tag lang darüber verhandelt haben, wer Strafe verdiene:

ob der Veranstalter des Kampfspiels, ob der Schleuderer des Wurfspießes, ob endlich der Wurfspieß selbst. Es ist vor allem der letzte Teil dieser Frage, der unser Staunen erregt und uns jene Mitteilung, so trefflich sie auch bezeugt ist, vorerst wie einen schlechten Scherz erscheinen läßt. In Wahrheit spielt eben er uns den Schlüssel des Verständnisses in die Hände. Die Verurteilung lebloser Gegenstände gilt uns als völlig ungereimt, nicht minder als die Hinrichtung verstandloser Tiere. Allein das Altertum dachte darüber anders. Und nicht bloß das griechische Altertum. Tierprozesse kennt wie das hellenische so das römische, wie das altnorwegische so das altpersische, wie das hebräische so das slawische Recht[1]. Das ganze Mittelalter ist von ihnen angefüllt. Ja, sie reichen bis weit über die Grenzen der neueren Zeiten. Französische Gerichtsakten melden uns von Stieren und Schweinen, die im fünfzehnten und sechzehnten, ja noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts am Galgen geendet haben. Die letzten Nachklänge des im Osten noch heute lebendigen Brauches haben im Okzident die Jahre 1793, 1845 und 1856 gesehen! Und wahrlich, wenn ein ganz modern gesinnter Rechtsgelehrter, wie etwa der in eben jenen Tagen mit den Anfängen der Justizreform beschäftigte Cambacérès, der vom Revolutionstribunal am 27. Brumaire des Jahres II verfügten Justifizierung eines Hundes beiwohnte, deren Schauplatz das Haus „Zum Stierkampf" in Paris gewesen ist —, sein Befremden mußte gewaltig sein. Kaum gewaltiger aber als das des Aufklärers, der zu Athen Waffen und andere unbelebte Dinge, die den Tod eines Menschen verschuldet hatten, verurteilen, entsühnen und unter feierlichen Zeremonien an die Landesgrenze schaffen sah. Nichts begreiflicher daher, als daß jenes Zwiegespräch an eben solch einen Fall angeknüpft hat. Freilich aber wird es nicht bei ihm stehengeblieben sein. „Es ist ein Streit" — so hat schon Hegel geurteilt — „über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit". Vielmehr, so meinen wir, über die noch größere und wichtigere Frage des Strafzwecks. Protagoras war ganz der Mann dazu, an den extremen Fall greller Unvernunft oder „Unrichtigkeit" (wie er gesagt haben wird), die derartige vor dem Gerichtshof beim Prytaneion verhandelte Streitsachen jedermann vor Augen stellten, eine schrittweise zu hohen Zielen vordringende Erörterung zu knüpfen, Wert und Wesen des geltenden Kriminalrechtes zu prüfen, seine vornehmsten Wurzeln — den Vergeltungstrieb und das Sühnebedürfnis — bloßzulegen, hieran die Frage zu reihen, ob es denn statthaft sei, aus solchen Gründen schweres Leid über Mitglieder der Gesellschaft zu verhängen, und schließlich nach einer haltbareren Grundlage des Straf-

rechtes zu suchen. Wo er diese fand, und was somit den positiven Kern seiner Darlegung gebildet hat, darüber sind wir nicht auf Vermutungen angewiesen. Denn wenn Platon dem Protagoras im gleichnamigen Gespräch einen nachdrücklichen Protest gegen die bloße brutale Vergeltung begangenen Unrechts in den Mund legt und ihn zugleich mit Emphase die Abschreckungstheorie verkünden läßt, so glauben wir wieder in dem Gemache des Perikles zu stehen, der ernst und eifrig geführten Wechselrede zu lauschen und ihren tiefen Sinn besser zu erfassen, als der Gewährsmann jener Nachricht, des großen Staatsmanns entarteter Sohn Xanthippos und der von ihm unterrichtete klatschsüchtige Pamphletist Stesimbrotos es konnten oder wollten.

4. Wie hat sich der kräftige kritische Geist des Protagoras zu den Problemen der Theologie gestellt? Den genauen Bescheid auf diese Frage hat jenes erste literarische Autodafé verschlungen, über das zu berichten unsere traurige Pflicht war[1]. Der Wortlaut eines einzigen Satzes, desjenigen, der an der Spitze des verfehmten Buches stand, ist uns gerettet worden: „In betreff der Götter vermag ich nicht zu wissen, nicht daß sie sind, und nicht daß sie nicht sind, noch auch wie beschaffen an Gestalt; denn vieles hindert, dies zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menschliche Leben, da es so kurz ist". Eine Flut von Fragen bestürmt uns hier, allen voran die folgende: Was kann den Inhalt des Buches gebildet haben, dessen erster Satz bereits seinen Gegenstand als einen menschlicher Erkenntnis entrückten bezeichnet und dadurch, so möchte man meinen, erledigt hat. Uns bleibt nichts übrig, als die wenigen uns erhaltenen Worte so scharf als möglich aufzufassen und so genau als möglich auszulegen. Da fällt zuerst das wiederholte und durch seine Wiederholung stark betonte Wort „Wissen" in die Augen. Wissen und Glauben — die beiden Begriffe haben die Alten auf dem Gebiet, das hier in Rede steht, ganz so streng unterschieden, wie wir es zu tun gewohnt sind. Kaum brauchen wir an des Parmenides bestimmte und folgenreiche Scheidung von „Erkenntnis" und „Meinung" zu erinnern (vgl. S. 149 und 171). Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch pflegte die religiösen Überzeugungen, vor allem die Annahme des Götterdaseins, mit einem Worte zu bezeichnen (nomízein), das mit wissenschaftlicher Erkenntnis ganz und gar nichts gemein hat. So müssen wir denn, einem vielsagenden Winke Christian August Lobecks folgend, daran festhalten, daß nicht der Götterglaube, sondern die Göttererkenntnis das Thema jener Erörterung gebildet hat[2].

Auch machen es mehrere Umstände im höchsten Grade unwahr-

scheinlich, daß Protagoras den ersteren anzufechten oder auch nur in Zweifel zu ziehen gewillt sein konnte. Platon erzählt uns von dem eigentümlichen Vorgang, durch den der Sophist jedem Streit über die Höhe des ihm gebührenden Honorars auszuweichen gewohnt war[1]. Wenn ein Jünger nach Beendigung seines Lehrkurses die Honorarforderung des Lehrers zu erfüllen sich weigerte, so hieß ihn dieser ein Heiligtum betreten und dort eidlich erklären, wie hoch er selbst den Wert des genossenen Unterrichts veranschlage. Eine nicht unerhebliche Beweiskraft besitzt auch die Art, wie Platon den Protagoras im gleichnamigen Dialog die Anfänge der menschlichen Gesellschaft schildern läßt. Oder konnte wohl der vollendete Meister der Charakteristik einem Gegner des Götterglaubens jenen „Mythos" in den Mund legen, der von Göttern und ihrer Beeinflussung des Menschendaseins voll ist und überdies den bedeutsamen Satz enthält: „Da der Mensch einen Anteil am Göttlichen besaß, so glaubte er zuvörderst infolge seiner Verwandtschaft mit der Gottheit allein unter allen Wesen an Götter und ging daran, Altäre und Götterbilder aufzurichten". So führt uns denn alles zu der Einsicht, daß nicht der Götterglaube, sondern die wissenschaftliche oder Vernunfterkenntnis des Götterdaseins in jenem Bruchstück in Frage steht. Dem Wort, das wir durch „Dunkelheit" wiedergegeben haben, eignet eine besondere Bedeutungsnuance; es drückt zumeist das Gegenteil der Sinnfälligkeit aus[2]. In diesem Zusammenhange besagt somit der Hinweis auf die Dunkelheit als ein Erkenntnishindernis nicht mehr und nicht weniger, als daß die Götter nicht einen Gegentand direkter Sinneswahrnehmung bilden. Wo uns aber die Wahrnehmung im Stiche läßt, dort tritt — ebenso der allgemein menschlichen wie der durch manche Belege zu erhärtenden Denkweise jenes Zeitalters gemäß — der Schluß an ihre Stelle. Die Erinnerung an die Kürze der menschlichen Lebensdauer kann demnach nichts anderes bedeuten, als daß die knappe Zeitspanne, die unser Dasein umschließt, uns kein ausreichendes Erfahrungsmaterial zu Gebote stellt, um darauf die erforderlichen, das Dasein von Göttern erhärtenden oder abweisenden Schlüsse zu gründen.

Soweit reicht die innere Auslegung des denkwürdigen Bruchstücks. Der Rest ist Mutmaßung. Dieser wäre ein einigermaßen verläßlicher Boden nur dann bereitet, wenn wir wüßten, welche zeitgenössischen Beweisversuche für sowohl als gegen das Dasein der Götter Protagoras ins Auge gefaßt hat, um ihre Unzulänglichkeit darzutun und ihnen gegenüber die Zurückhaltung des Urteils als den hier allein angemessenen Denkvorgang zu empfehlen. Jedenfalls hat er der Zuversicht des Bejahens und Verneinens die Mahnung an die engen Schranken menschlicher

Erkenntnis entgegengestellt und dadurch einen wichtigen Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Geistes bezeichnet. Vielleicht hätte er auch dem beigepflichtet, was Ernest Renan kurz vor seinem Tode (1892) niederschrieb: „Wir wissen nichts; das ist alles, was man mit Bestimmtheit über das aussagen kann was jenseits des Endlichen liegt. Behaupten wir nichts, leugnen wir nichts, hoffen wir“[1].

5. Von der Theologie zur Metaphysik ist nur ein Schritt. Auch hier ist es ein einziger Satz, der uns die Kenntnis eines ganzen Buches ersetzen muß. Dies wird unter drei verschiedenen Aufschriften angeführt: „Über das Seiende“, „Die Wahrheit“ und „Die niederwerfenden Reden“[2]. Verrät die letzte dieser Aufschriften, daß die Polemik in dieser Schrift einen beträchtlichen Raum einnahm, so fehlt es uns auch nicht an jeder Kunde über das Ziel derselben. Es waren die Eleaten, so meldet uns ein später antiker Leser des Werkes, der Neuplatoniker Porphyrios († nicht lange nach 300 n. Chr. G.), gegen die Protagoras hier die Pfeile seiner Polemik gerichtet hat. Jener uns allein erhaltene Satz aber, der an der Spitze des Buches gestanden hat, lautet also: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, daß sie sind, und derer die nicht sind, daß sie nicht sind“. Die stilistische Verwandtschaft des metaphysischen mit dem theologischen Bruchstück springt in die Augen, nicht minder seine Deutungsbedürftigkeit. Hier gilt es vorerst zu ermitteln, was der Sinn des gewichtigen und leider völlig vereinzelten Fragmentes nicht sein kann. Es kann nicht ethische Bedeutung besitzen, nicht das Schiboleth eines moralischen Subjektivismus sein, wozu der Satz in den Händen populärer Darsteller nicht selten geworden ist. Denn weder der Wortlaut des Bruchstücks, noch seine gegen die eleatische Einheitslehre gerichtete Spitze bietet zu solcher Auslegung auch nur die schwächste Handhabe. Der Satz von dem Menschen als Maß der Dinge (der Homo-mensura-Satz, wie man ihn mit einer passenden Abkürzung genannt hat) besaß, soviel ist völlig fraglos, erkenntnistheoretische Bedeutung. Ferner kann „der Mensch“, der der Gesamtheit der Dinge gegenübergestellt wird, nicht füglich das Individuum sondern nur der Mensch im allgemeinen sein. Daß dies jedenfalls die natürlichere und diejenige Auffassung ist, auf die ein nicht voreingenommener Leser verfallen wird, bedarf keines Beweises. Solch ein Leser war z. B. Goethe, der das protagoreische Wort zwar nur einmal im Vorübergehen gestreift, aber mit dem Instinkt eines überlegenen Geistes besser erfaßt hat als zahllose Ausleger. „Wir mögen“

— so schreibt Goethe — „an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen usw. wie wir wollen; es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß der Dinge ist“[1].

Die günstige Vormeinung, die also für die nichtindividuelle, sondern generelle Deutung gewonnen wird, läßt sich aber, so meinen wir, durch eine strenge Beweisführung zur Gewißheit erheben[2]. Denn wer an der unter den Fachschriftstellern herkömmlichen und erst seit kurzem ernstlich erschütterten individualistischen Auslegung festhält, der muß notwendig einen von zwei Gedankenwegen betreten, die wir gleichmäßig als Irrwege bezeichnen dürfen. Ist doch der eine von ihnen zwar sachlich zur Not eben möglich, aber sprachlich unmöglich, der andere sprachlich, aber nicht sachlich möglich. Falls Protagoras das Individuum für das Maß aller Dinge erklären wollte, so mußte er hierbei entweder an die Beschaffenheit oder an die Existenz der Dinge denken. Die erstere Annahme ist diejenige, die wir die sachlich nicht völlig unzulässige nennen. Hatten doch die individuellen Verschiedenheiten der Sinneswahrnehmungen in jenem Zeitalter bereits die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich zu lenken begonnen. Allein die Deutung scheitert unbedingt an dem griechischen Wörtchen, das wir mit der großen Mehrzahl sprachkundiger Interpreten durch „daß“, nicht durch „wie“ wiedergeben und, wie zahlreiche Parallelen, darunter das Götterbruchstück des Protagoras selbst, unzweideutig dartun, nicht anders wiedergeben dürfen. Es mag nebenbei daran erinnert werden, daß andernfalls das negative Satzglied („der nichtseienden, wie sie nicht sind“) jedes vernünftigen Sinnes bar ist; denn wer hätte wohl jemals nach der negativen Beschaffenheit eines überhaupt nicht Seienden gefragt? Drittens und letztlich: Das Erscheinen dieses Satzes an der Spitze eines ganzen Buches, die umfassenden Ausdrücke, in die er gekleidet ist („aller Dinge Maß“ usw.), die hohe Bedeutung, die ihm sein Urheber offenbar beimaß — dies alles ist kaum vereinbar damit, daß er der Verkündung einer zwar keineswegs belanglosen, aber doch immerhin untergeordneten und speziellen Wahrheit, der individuellen Variation der Sinnesempfindungen (Honig schmeckt dem Gelbsüchtigen bitter u. dgl. m.) gewidmet war. Was aber die zweite Abart der individualistischen Deutung anlangt, so entscheidet gegen sie die nachfolgende einfache Erwägung. Was soll es heißen, wenn das menschliche Individuum als der Kanon oder Maßstab für die Existenz der Dinge erklärt wird? Dies könnte, wenn irgend etwas, so nur die vollständige Leugnung erkennbarer gegenständlicher Wirklichkeit besagen; es wäre ein, nebenbei gar wenig geschickter, Ausdruck für den erkenntnistheoretischen Standpunkt,

den wir heute den phänomenalistischen nennen, und den im Altertum jene sokratische Schule vertrat, die nach ihrem Sitze, dem afrikanischen Kyrene, die kyrenaische heißt. Es ist dies der Standpunkt, auf welchem weder für „Dinge“ noch für den Begriff des objektiven Seins oder der Existenz überhaupt, sondern lediglich für subjektive „Affektionen“ Raum vorhanden ist. Daß aber die Lehre des Protagoras nicht schlechthin mit jener Aristipps und seiner Schulnachfolger zusammenfiel, dies steht aus inneren wie aus äußeren Gründen zweifellos fest. Fassen wir unser Urteil zusammen. Das berühmte und vielumstrittene Bruchstück, das an der Spitze der „Niederwerfenden Reden“ stand, gehört der Erkenntnislehre an. Der „Mensch“ darin ist nicht dieses oder jenes Exemplar der Gattung, nicht Hinz oder Kunz, nicht das Individuum, sondern der Mensch überhaupt; der Satz hat generelle, nicht individuelle Bedeutung. Endlich, der Mensch wird zum Maßstab erhoben nicht der Beschaffenheit, sondern der Existenz der Dinge. Eine weitere Förderung unseres Verständnisses gewährt uns das porphyrianische Zeugnis in betreff der gegen die eleatische Doktrin gerichteten polemischen Spitze. Hierbei frommt es in erster Reihe, an den nächsten Zeitgenossen des Protagoras, an Melissos zu denken. Und da trifft es sich denn gar glücklich, daß uns in dem „Satz des Melissos“ (vgl. S. 137 ff.) der genaue Widerpart des protagoreischen Satzes vor Augen liegt. Die eleatische Verwerfung des Sinnenzeugnisses hat bei Melissos den scharf zugespitzten Ausdruck gewonnen: „So ergibt es sich denn, daß wir das Seiende (eigentlich: die Seienden) weder schauen noch erkennen“. Dieser summarischen Leugnung der Realität der Sinnenwelt tritt bei Protagoras die ebenso summarische Bejahung derselben gegenüber. Der Mensch oder die Menschennatur ist der Maßstab für die Existenz der Dinge. Das heißt: nur Wirkliches kann von uns wahrgenommen werden; das Unwirkliche kann gar keinen Gegenstand unserer Wahrnehmung bilden. Und in diesen — wir wissen nicht wie begründeten — Hauptgedanken spielt augenscheinlich der durch die starke Betonung des Menschen erheischte Nebengedanke hinein: wir Menschen können die Schranken unserer Natur nicht durchbrechen; die für uns überhaupt erreichbare Wahrheit muß innerhalb derselben gelegen sein; wenn wir das Zeugnis unserer wahrnehmenden Fähigkeiten verwerfen, mit welchem Rechte können wir unseren sonstigen Fähigkeiten vertrauen, und vor allem: wo bleibt uns dann noch ein Stoff der Erkenntnis übrig? Ja mehr als das, wo sollen wir ein Kriterium der Wahrheit suchen, und welchen Sinn können wir mit den Worten „wahr“ und „unwahr“ verbinden, sobald

wir die für uns allein vorhandene, die menschliche Wahrheit in Bausch und Bogen verworfen haben?

In noch strengerem Anschluß an und darum in noch schärferer Antithese gegen den Satz des Melissos tritt uns jener des Protagoras in der schon mehrfach erwähnten Schrift „Von der Kunst" entgegen. Dort hat er die Fassung gewonnen: „Das Seiende wird" (genauer: „die Seienden werden") „immer geschaut und erkannt; das Nichtseiende aber wird" (genauer: „die Nichtseienden werden") „niemals weder geschaut noch erkannt". Wie kannst du, so etwa ruft der Verfasser dem Melissos zu, behaupten, daß die Dinge, die wir wahrnehmen, unwirklich seien? Wie könnte Unwirkliches sich unserer Wahrnehmung darbieten? „Denn wenn" — und dies sind die eigenen unmittelbar vorangehenden Worte des Autors — „das Nichtseiende zu sehen ist wie das Seiende, so weiß ich nicht, wie jemand es für nichtseiend halten kann, wenn es anders mit Augen zu sehen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes. Aber es wird dem wohl nicht so sein, sondern das Seiende" usw. (s. oben). An dieser über die Maßen bemerkenswerten Stelle wird das Raisonnement des Verfassers wie von einem Strahl relativistischer oder phänomenalistischer Denkart gestreift. Er hegt die feste Zuversicht, daß unseren Wahrnehmungen jedesmal ein Wahrgenommenes, Gegenständliches entspreche. Allein selbst wenn dies aller Erwartung zuwider nicht der Fall sein sollte, selbst dann, so meint er, müßte sich der Mensch bei dem beruhigen, was ihm seine wahrnehmenden Fähigkeiten vor Augen stellen. Es wäre dies (so dürfen wir, den Gedanken ergänzend, hinzufügen) seine, die ihm allein zugängliche, die relative oder menschliche Wahrheit. „Aber es wird dem wohl nicht so sein!" Damit lenkt er von der neuen, ihn blitzartig erleuchtenden relativistischen Auffassung sofort wieder in die Bahn der alten, naiveren Weltansicht zurück.

Diese Rehabilitation des Sinnenzeugnisses muß zwischen Protagoras und den Naturforschern genau das umgekehrte Verhältnis geschaffen haben, als zwischen diesen und dem „Un-Naturforscher" oder „All-Stillstandsmann" Melissos bestanden hat (vgl. S. 137). In der Tat finden wir in der Schrift „Von der Kunst" nicht nur, wie soeben gezeigt ward, den Homo-mensura-Satz, sondern neben ihm auch die Grundlehren einer streng empirischen Methode und Weltansicht vertreten. Doch darüber später; hier nur noch eine Bemerkung. Das einzige kärgliche Zeugnis, das wir für des Protagoras Beschäftigung mit mathematischen Dingen (über die er ein Buch verfaßt hat) besitzen, gibt gleichfalls von seiner empirischen Denkrichtung Kunde. „Das Lineal (oder

die gezeichnete Tangente) berührt den Kreis nicht bloß an einem Punkte — daran hat Protagoras dort, wo er gegen die Geometer streitet, erinnert". So ungefähr drückt sich Aristoteles aus, indem er damit seine eigene unmittelbar vorhergehende Bemerkung bekräftigt: „Denn auch die sinnlich wahrnehmbaren Linien sind nicht von der Art, wie der Geometer sie angibt; denn nichts sinnlich Wahrnehmbares ist so gerade oder so krumm". Das heißt, um mit J. S. Mill zu reden: „Es gibt keine wirklichen Dinge, die den (geometrischen) Definitionen völlig entsprechen; es gibt keine Punkte ohne Ausdehnung, keine Linie ohne Breite, noch auch vollkommen gerade Linien; keine Kreise, deren Halbmesser alle genau gleich groß sind" usw.[1] Doch darüber hat unter den Vertretern der verschiedensten Richtungen niemals ein Zwiespalt bestanden. Dieser beginnt erst bei der weiteren Frage, ob die Definitionen der Geometrie aus der Sinnenwelt abgezogen und demgemäß nur annähernd wahre, aber den Zwecken der Wissenschaft wohl entsprechende Abstraktionen, oder ob sie übersinnlichen Ursprungs sind und an sich strenge Wahrheit besitzen. Es kann kaum als zweifelhaft gelten, daß Protagoras der ersteren Ansicht beipflichtete, ja daß er sie zum ersten Male aussprach und somit ein Vorläufer jener Denker war, die, wie im letzten Jahrhundert Sir John Leslie, Sir John Herschel, J. S. Mill und zuletzt Helmholtz, den Erfahrungsursprung der geometrischen Erkenntnisse, der Axiome sowohl als der Definitionen, behauptet haben[2].

Zu dieser ausschließlich empirischen Denkweise des Abderiten stimmt auch Platons Auffassung des Homo-mensura-Satzes, den er als völlig identisch ansieht mit der These: „Erkenntnis ist Sinneswahrnehmung" oder: alles Wissen beruht auf solcher Wahrnehmung. An diesem Punkte muß jedoch unsere Verwertung platonischer Zeugnisse haltmachen, aus dem einfachen Grunde, weil seine übrigen hierher gehörigen Äußerungen überhaupt nicht Zeugnisse sind, sondern Versuche, aus dem protagoreischen Satze wirklich oder vermeintlich in ihm enthaltene Konsequenzen abzuleiten. Wenn die Sinneswahrnehmungen, so ungefähr schließt Platon, durchaus Wahrheit enthalten, die Wahrnehmung eines Individuums aber häufig von der eines anderen abweicht, so folge aus jenem Satze, daß auch widerstreitenden Wahrnehmungen die gleiche Wahrheit zukomme. Und da ferner Protagoras augenscheinlich gleich den meisten seiner Zeitgenossen zwischen wirklichen Wahrnehmungen und den aus ihnen gezogenen Schlüssen nicht immer mit der erforderlichen Strenge unterschieden hat, so leitet Platon aus dem Satze des Protagoras die weitere Folgerung ab, daß auch entgegengesetzte

Meinungen gleiche Wahrheit besitzen, kurzum daß „für jeden das wahr sei, was ihm wahr zu sein scheine!"[1] Da hätten wir denn jene vielberufene, angeblich protagoreische Doktrin vor Augen, der man noch zuviel Ehre erweist, wenn man sie extremen Subjektivismus oder Skeptizismus nennt. Sie läßt sich vielmehr von ganz eigentlichem Wahnwitze kaum unterscheiden. Sie macht jedem geordneten Denken, jeder auch nur verständigen Lebensführung ebenso ein Ende wie allem Unterricht, aller Voraussicht, aller Wissenschaft und Lehre. Und doch hat dieser angebliche Leugner aller objektiven Wahrheit und somit auch aller gemeingültigen Normen mehr als vier Jahrzehnte hindurch in den verschiedensten Teilen Griechenlands als vielgesuchter und vielbewunderter Lehrer, als gefeierter Redner und Schriftsteller gewirkt; er hat eine Fülle positiver Lehrsätze nicht nur vorgetragen, sondern mit ganz ungewöhnlichem Nachdruck und in der eindringlichsten Weise eingeschärft und gleich einem Mahnredner oder Prediger verkündet. Auf den verschiedensten Wissensgebieten ist er, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, gesetzgeberisch zu wirken bemüht gewesen, und die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Unrichtigen, dem Regelrechten und dem Regelwidrigen hat in seinem Gedankenkreise sicherlich keinen allzu kleinen, weit eher einen über Gebühr ausgedehnten Raum gewonnen.

Allein, haben wir nicht — so mag einer oder der andere unserer Leser fragen — skeptische Äußerungen des Sophisten aus seinem eigenen Mund vernommen? Hat er uns nicht seine Zweifel an dem Dasein der Götter in Worten geoffenbart, die als ein vollwichtiges Zeugnis für seine geistige Artung gelten können? Vollkommen richtig. Und eben das Götterfragment liefert den endgültigen, keine Widerrede gestattenden Beweis dafür, daß jene Art der Skepsis, die Platon aus dem Homo-mensura-Satz herausgelesen hat, dem Urheber desselben ganz und gar fremd war. Denn Protagoras begründet seine Urteilsenthaltung in jenem einzelnen Falle mit sachlichen, in der Natur eben dieses besonderen Problems wurzelnden Gründen. Niemand hat bisher (so etwa sagt er uns) Götter geschaut; um aber Spuren ihrer Wirksamkeit im Weltlauf mit einiger Sicherheit zu erkennen oder auch in Abrede zu stellen, dazu ist die Dauer eines Menschenlebens nicht groß, die zeitliche Ausdehnung unseres Beobachtungsfeldes nicht weit genug. Darum fällt er das Urteil, es lasse sich in betreff jener Frage keine bestimmte, weder eine bejahende noch eine verneinende Entscheidung treffen. Ganz anders mußte seine Antwort ausfallen, falls die Maxime: „Für jeden ist das wahr, was ihm als wahr erscheint" in Wahrheit den

Leitstern seines Denkens gebildet hat. Denn dann konnte sein Ausspruch nicht anders lauten als also: Götter existieren für diejenigen, die an sie glauben; sie existieren für diejenigen nicht, die nicht an sie glauben.

Doch nicht die spärlichen authentischen Äußerungen des Sophisten allein sind es, die gegen jene Konstruktion in die Schranken treten. Platon selbst hat wider sie gezeugt. Er hat im Dialog „Protagoras" ein in den Grundzügen sicherlich getreues, wenngleich in grellen Farben gemaltes und mit manchem unschönen Beiwerk ausgestattetes Bild des Mannes entworfen, das mit dem Afterbild des „Theätet" keinen einzigen Zug gemein hat. Nicht ein Mangel, sondern ein Übermaß an Sicherheit und dogmatischer Emphase eignet dort demselben Denker, dem hier die Leugnung jedes Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrtum zugeschrieben wird. Und wohlgemerkt, in dem früheren der beiden Dialoge wird uns Protagoras als ein Lebender vorgeführt, in dem ungleich späteren als ein lange Verstorbener erwähnt. Dort wirkt die Erinnerung an wirklich Gesehenes nach, hier treibt der Gedanke mit einem bloßen Schemen sein Spiel. Dort steht eine Person vor uns, hier eine Formel. Dort waltet Anschauung, hier Folgerung. Dort ein lebensvoll ausgeführtes Gemälde, hier ein überfein ausgesponnenes Raisonnement. Niemand, der auf diesen Zwiespalt aufmerksam gemacht ist und der Platon wirklich kennt, kann darüber im Zweifel sein, wo die geschichtliche Wahrheit zu suchen ist, ja wo er diese allein zu geben beabsichtigt hat.

Die eigentliche Absicht, die den Verfasser des „Theätet" geleitet hat, darzulegen und zu beleuchten, dies wird unsere Aufgabe sein, sobald wir zur Besprechung dieses platonischen Werkes gelangen. Doch müssen einige vorläufige Winke hier ihren Platz finden. Platons dialogische Schriftstellerei hat ihn in eine Schwierigkeit von ganz eigener Art verstrickt. Zur Hauptperson seiner Gespräche hat er seinen Meister Sokrates erkoren. Nun wollte und konnte er aber keineswegs auf jede Erörterung und Bestreitung nachsokratischer Lehren verzichten. Anachronismen zu meiden war er freilich nicht ängstlich bemüht. Aber Eines war nicht tunlich. Sokrates konnte nicht geradeaus gegen Lehren zu Felde ziehen, die erst nach seinem Tod ans Licht getreten sind. Hier waren Umwege vonnöten; es galt Kunstgriffe zu ersinnen, um die der erfindungsreiche Geist des Dichter-Philosophen niemals verlegen war. Einmal läßt er den Sokrates von dem Dasein einer Doktrin „im Traume" vernehmen — aus keinem anderen Grund, als weil die eben erwähnte Rücksicht es verbot, daß Sokrates von ihr (einem Erzeugnis seines

Schülers Antisthenes) auf einem minder ungewöhnlichen Wege Kunde erhalte. Nicht viel anders verfährt er im „Theätet"[1]. Hier läßt er Sokrates eine Erkenntnistheorie darstellen und bekämpfen, die als eine „Geheimlehre" des Protagoras und als sehr verschieden von dem bezeichnet wird, was der Sophist „dem großen Haufen" offenbart habe. Ein am Gespräche teilnehmender eifriger Bewunderer des Protagoras, zugleich ein genauer Kenner seiner metaphysischen Hauptschrift, zeigt sich von dieser Enthüllung nicht wenig betroffen. Mit anderen Worten, Platon sagt seinen Lesern so deutlich, als es die von ihm gewählte Kunstform nur immer zuläßt, daß er von einer Fiktion Gebrauch mache. Es gilt ihm in Wahrheit, wie längst erkannt, aber noch nicht allgemein anerkannt ist, sich mit der Erkenntnistheorie Aristipps auseinanderzusetzen. Freilich hätte sich Platon, der *nil molitur inepte,* statt dieser fiktiven Hülle wohl einer anderen bedient, wenn es ihm nicht erwünscht gewesen wäre, auf eine innere Verwandtschaft, der aristippischen mit der protagoreischen Lehre hinzudeuten. Den Eingang nun und die unerläßliche Vorbereitung zu dieser durchsichtigen Mystifikation bildet jene Auslegung des Homo-mensura-Satzes, von der wir oben gehandelt haben. Hier, wo Platons eigentliches Absehen darauf gerichtet ist, mit den Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems selbst zu ringen, wo die Vorführung und Bestreitung der leicht verhüllten aristippischen Lehre nur einen Schritt dieses langwierigen Gedankenweges ausmacht, wo es vornehmlich die künstlerische Nötigung zu einer fiktiven Einkleidung ist, die ihn des Protagoras überhaupt gedenken läßt, und wo ihm demgemäß nichts fernerliegt, als die historische Figur, die diesen Namen trug, zu beleuchten und zu würdigen — hier hindert ihn nichts, und vieles fordert ihn dazu auf, den protagoreischen Satz von seinem Urheber sowohl als von seiner Umgebung gleichsam abzulösen, nicht danach zu fragen, wie jener ihn gemeint und wie er ihn verwendet habe, sondern aus dieser Formel nur das herauszulesen, was ihr Wortlaut darin zu finden ihm nur immer gestattet. Es wäre unbillig, von einer Verletzung der geschichtlichen Wahrheit dort zu sprechen, wo das ganze Gebaren des Schriftstellers danach angetan ist, dem Leser jeden Gedanken an geschichtliche Wahrheit fernzuhalten.

Nun hat sich aber das Unerwartete begeben Nicht die Absicht, wohl aber die übermächtige Autorität des „göttlichen Platon" hat in diesem Einzelfall genau so wie in Ansehung der sogenannten „Sophistik" überhaupt geradezu geschichtsfeindlich gewirkt. Fast das ganze Altertum und die gesamte Neuzeit bis in die jüngste Vergangenheit herab hat Platons Deutung jenes Satzes als bare Münze hingenommen. Hie und

da schimmert noch aus den Berichten vereinzelter antiker Schriftsteller eine abweichende Auffassung hervor; die große Mehrzahl derselben hat sich nicht einmal mit dem Wortlaut des winzigen Bruchstücks ernstlich auseinandergesetzt. Freilich kann dies um so weniger wundernehmen, da schon (der kurz vor 300 v. Chr. G. geborene) Timon, wie seine Scherzverse zu zeigen scheinen, das Götterfragment des Protagoras grammatisch richtig zu verstehen sich kaum die Mühe genommen hat[1]. Zur Mißachtung und Vernachlässigung der vornehmlich durch Platons Einfluß zurückgedrängten Sophistenliteratur, zu diesem negativen Faktor des Irrtums, hat sich in diesem besonderen Falle noch ein positiv wirkender, die platonische Aus- oder Umdeutung, gesellt. So hat denn bis vor kurzem niemand auch nur die Frage aufgeworfen, wie denn jene weite Kluft auszufüllen sei, die zwischen der Darstellung im „Protagoras" und jener im „Theätet" jedem Auge erkennbar gähnt, wie das Götterbruchstück und die übrigen Fragmente zu der vermeintlichen universalen Skepsis ihres Urhebers stimmen. Unsere Leser fragen wohl verwundert, ob denn auch Aristoteles sich des so weit verbreiteten Fehlgriffs schuldig gemacht habe. Wir antworten: Ja und nein! An zwei Stellen seiner „Metaphysik" erwähnt er des Homo-mensura-Satzes in einer Weise, als ob Platon im „Theätet" (und mit fast wörtlicher Wiederholung im engverwandten und zeitlich benachbarten „Kratylos") seine authentische Auslegung gegeben hätte. An einer dritten Stelle greift jedoch mit einer anderen Auffassung auch eine völlig verschiedene Beurteilung desselben Platz[2]. Der „Mensch" ist ihm hier nicht der Einzelne, sondern der Träger von Gattungseigenschaften; die individualistische Deutung wird durch die generelle ersetzt. Und das protagoreische Diktum, das ihm sonst als eine gefährliche, jede verständliche Erörterung aufhebende Paradoxie erscheint, gilt ihm diesmal als eine anspruchsvolle Trivialität: „Wenn aber Protagoras sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, so heißt das soviel als der Wissende oder der sinnlich Wahrnehmende sei das Maß, und zwar darum, weil dieser sinnliche Wahrnehmung, jener Wissenschaft besitzt, die wir als Maß ihrer Gegenstände bezeichnen. So nichtssagend also auch der Satz des Protagoras ist, so scheint er doch wunder was zu besagen".

Man wird der vorangehenden Darstellung nicht nur den Bruch mit der überwiegenden antiken Tradition vorwerfen; man wird sie auch der Unvollständigkeit bezichtigen. Und dies nicht ohne jeden Schein von Berechtigung. Es ließ und läßt sich nämlich über des Protagoras Stellungnahme zu den Erkenntnisproblemen noch gar manches mutmaßen. Doch scheint es uns wenig ersprießlich, Nebenfragen auf-

zuwerfen, solange der Streit über die Hauptfrage nicht geschlichtet ist. Nur ein gesichertes Fundament vermag einen hypothetischen Oberbau zu tragen. Eine Vermutung auszusprechen, wollen wir uns jedoch nicht versagen. Manche Umstände machen es wahrscheinlich, daß Protagoras in seiner Fehde gegen die Eleaten und ihre Verwerfung des Sinnenzeugnisses auf die subjektive Wahrheit, die Truglosigkeit oder besser Unabweisbarkeit jedweder Sinnesempfindung hinwies, daß er hierbei zwischen Empfindung, Wahrnehmung, Wahrnehmungsurteil und Urteil überhaupt nicht mit der nötigen Schärfe unterschied und eben dadurch den Vorwurf, wenn nicht verdiente, so doch veranlaßte, er behaupte die gleiche Wahrheit aller Vorstellungen oder Meinungen — ein Vorwurf, der dann seinerseits wieder an der falschen (weil entweder sach- oder sprachwidrigen) Auslegung des Homo-mensura-Satzes seinen Anteil haben mochte. Doch dem sei wie ihm wolle. So wenig wir auch von der protagoreischen Erkenntnislehre wissen, Eines steht unumstößlich fest. Mag er oder mag er nicht, vom Eifer der Polemik fortgerissen oder beirrt durch die damals noch so äußerst unvollkommene psychologische Terminologie, irgendwo oder irgendwann etwas geäußert haben, was zu solch einer Anklage eine Handhabe darbot: die uns erhaltenen Bruchstücke reichen trotz ihrer Spärlichkeit und Dürftigkeit vollständig aus, um die Annahme zu entkräften, daß die universale Skepsis, die man ihm beimißt, jemals die Richtschnur seines eigenen Denkens gebildet hat.

6. „Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen“. Auch dieses wertvolle Bruchstück hat man in den Dienst der Theorie gepreßt, deren Haltbarkeit wir nun schon so lange bekämpfen. Man hat dabei übersehen, daß diese Äußerung, falls sie die ihr beigelegte Bedeutung besäße und ein Korollar der Behauptung wäre, daß jede Meinung gleichwahr ist, nicht von zwei, sondern von unendlich vielen Reden handeln müßte. Was dieses Fragment in Wahrheit besagt, das erhellt aus der Wiedergabe desselben durch des Protagoras Freund, den Dichter Euripides, nicht minder aus dem Zusammenhang, in welchem derselbe Satz einmal bei Isokrates auftaucht. In fast wörtlich genauer Übereinstimmung ließ Euripides in der „Antiope“ seinen Amphīon sagen: „Aus jeder Sache weiß des Sprechers Kunst Zwiespält'ger Reden Wettstreit zu erwecken“. Und der Redner Isokrates führt die genau entgegengesetzte These: „es sei unmöglich, zwei Reden über dieselbe Sache einander entgegenzustellen“ unter den unnützen und ungereimten Paradoxien auf,

an denen sich eine frühere Generation geweidet habe[1]. Weder eine skeptische Spitze werden wir daher in jenem Ausspruch zu suchen haben, noch überhaupt irgend etwas anderes als den Ausdruck einer uns Neueren ziemlich geläufigen Wahrheit, die einst Diderot also formuliert hat: „In allen Fragen, mit alleiniger Ausnahme der mathematischen . . . gibt es ein Für und ein Wider". Viele Blätter ließen sich mit Nutzanwendungen dieses wichtigen Wahrspruchs anfüllen. Als den „Zentralgedanken" der ersten Hälfte von Mills „Freiheit" hat man mit Recht die „Notwendigkeit" bezeichnet, „das negative Gegenstück jeder positiven Behauptung in Betracht zu ziehen, jedem Satze seinen Gegensatz gegenüberzustellen". Und wie unergiebig, ja irreleitend jede Erörterung praktischer Fragen bleibt, solange sie sich darauf beschränkt, sei es die Vorteile, sei es die Nachteile irgendeiner Einrichtung oder Maßnahme ans Licht zu stellen und wie dem schwachen menschlichen Geiste nur dann irgendeine Aussicht eröffnet ist, auf dem Wege der Diskussion zu heilsamen Entscheidungen zu gelangen, wenn beides in gleich erschöpfender Vollständigkeit vorgebracht und gegeneinander abgewogen wird, — welchem einsichtigen Leser von Parlamentsreden und Zeitungsartikeln braucht man das zu sagen? Ausschlaggebend ist auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete nicht, „was sich für eine Meinung sagen läßt, sondern ob sich mehr für als gegen sie sagen läßt. Ein wahrhaftes Wissen und wirklich vertrauenswürdige Überzeugungen besitzt nur Jener, der sowohl die entgegengesetzte Meinung widerlegen, als die seinige gegen Angriffe erfolgreich verteidigen kann". Diese Lehre, welche J. S. Mill „die bedeutsamste" nennt, „die sich aus Platons Schriften gewinnen läßt", ist in dem protagoreischen Satze vorgebildet, der uns beschäftigt. Doch hat der große Sophist als er diese fruchtbare Einsicht verkündete, den Hauptton wahrscheinlich auf ihre propädeutische Bedeutung gelegt. Er hat wohl ähnlich gedacht wie Goethe, der es von den Muhammedanern rühmt, daß sie „ihren Unterricht in der Philosophie mit der Lehre (beginnen): daß nichts existiere, wovon sich nicht das Gegenteil sagen lasse; und so üben sie den Geist der Jugend, indem sie ihre Aufgaben darin bestehen lassen, von jeder aufgestellten Behauptung die entgegengesetzte Meinung zu finden und auszusprechen, woraus eine große Gewandtheit im Denken und Reden hervorgehen muß". Der also geweckte Zweifel (so etwa fährt Goethe fort) treibt den Geist zu näherer Untersuchung und Prüfung, woraus dann als Ziel die Gewißheit hervorgeht. „Sie sehen", so schließt er die an den getreuen Eckermann gerichtete Darlegung, „daß dieser Lehre nichts fehlt, und daß wir mit allen unsern

Systemen nicht weiter sind —". Wenn nun Goethes Mitunterredner unter dessen warmer Zustimmung „dadurch an die Griechen erinnert" wird, „deren philosophische Erziehungsweise eine ähnliche gewesen sein muß" — so sind es eben die protagoreischen „Antilogien", die an der Spitze der dieser Erziehung gewidmeten Behelfe gestanden haben.

Leider besitzen wir von den zwei Büchern des berühmten Werkes keine einzige Zeile außer jenem einen Sätzchen, das wohl seinen Eingang gebildet hat. Auch über den Inhalt des Buches fehlt uns jegliche Kunde. Höchstens darf man aus einer nicht unversehrt auf uns gekommenen Meldung des Musikgelehrten Aristoxenos, wenngleich nicht mit Zuversicht, schließen, daß Platon die geistvolle dialektische Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit, die wir im ersten Buche seines „Staates" lesen, zu nicht geringem Teil aus diesem Werke geschöpft hat[1]. Doch selbst, wenn sie unwahr sein sollte, entbehrt diese Nachricht nicht allen Wertes. Denn Aristoxenos, ein Enkelschüler und jüngerer Zeitgenosse Platons, konnte derlei nicht erzählen, wenn sich der Inhalt der damals noch keineswegs verschollenen „Antilogien" nicht mit jenem des platonischen Hauptwerks mehrfach berührt hätte. Mit anderen Worten: die „Antilogien" haben sicherlich auch ethisch-politische Fragen in dialektischer Weise behandelt. Hierin war Protagoras somit ein Vorläufer des Sokrates, wie er andererseits ein Nachfolger des „Erfinders der Dialektik", des Zenon, gewesen ist. Auch hat den „kundigen Streiter" (wie ihn Timon nennt) die anekdotenhafte Tradition mit dem „eleatischen Palamedes" in Verbindung gesetzt[2]. Das Hirsekornargument, dessen unsere Leser sich erinnern (vgl. S. 159), ist uns in der Form eines Frag- und Antwortspiels eben zwischen Zenon und Protagoras überliefert. An diesen als den Verfechter richtet jener als der Verächter des Sinnenzeugnisses seine verfänglichen Fragen. Diese Darstellung, die dem Eleaten die aktive, dem Abderiten eine ganz und gar passive Rolle zuteilt, steht im besten Einklang mit dem Unvermögen, das der sonst um seines Scharfsinns willen so hochgefeierte Sophist im platonischen Gespräche dem Kreuzverhör des Sokrates gegenüber an den Tag legt; nicht minder damit, daß die überreiche apophthegmatische Tradition dem Protagoras keinen einzigen Fang- oder Trugschluß zuschreibt.

So vermögen wir denn das Bild seiner Dialektik in einigermaßen sichere Umrisse zu bannen. Die Frage-Dialektik, deren Urheber Zenon, deren Fortbildner Sokrates und deren hauptsächliche Vertreter die sokratischen Megariker gewesen sind, war dem Protagoras

augenscheinlich fremd[1]. Die von ihm gepflegte Dialektik war offenbar von mehr rhetorischer Art. Nicht kurze Fragen und Antworten, dazu bestimmt, den Gegner in Verwirrung zu setzen und in Widersprüche zu verwickeln, sondern längere Reden, die einander folgten, um einander zu widerlegen, bildeten das Rüstzeug seiner Streitkunst. Das Vorbild dieser rednerischen Kampfspiele werden die in vollem Ernst geführten Redekämpfe gewesen sein, von denen der Gerichtssaal und die Tribüne widerhallten, gleich wie sie ihrerseits wieder die Sehnen der geistigen Athleten stärken halfen, die in der Arena des öffentlichen Lebens miteinander rangen.

Daß dramatische Dichter, wie Euripides einer war, hier mannigfache Förderung gefunden haben, kann nicht bezweifelt werden. Die oben angeführten zwei Verse der „Antiope“ mögen ein Zeichen der Anerkennung sein, die der Jünger dem Meister spendet. Es müßte mit Wunderdingen zugegangen sein, wenn nicht auch jener Schriftsteller diesen Einfluß erfahren hätte, bei dem wir die reichste Fülle von Gesichtspunkten und die vollendetste Kunst antreffen, die jedesmal in einer Situation beschlossenen Gegensätze der Interessen und Argumente in beispielloser Tiefe aufzusuchen und uns in unerhörter Reichhaltigkeit vor Augen zu stellen. Aber nicht nur der Geist des Thukydides, des Philosophen unter den Historikern, auch jener Platons selbst hat ohne Zweifel aus diesem Stahlbade Kraft und Geschmeidigkeit geschöpft. Damit streitet es jedenfalls nicht, daß einer seiner spätesten Dialoge, der „Sophist“, von Ausfällen gegen jede Art der „Antilogik“ strotzt[2]. Platon war im Alter aller Dialektik, von ihrem klassifikatorischen Zweige abgesehen, gram geworden. Er hat sie in seinem letzten Werke, den „Gesetzen“, in den Hintergrund gerückt und ihre vorher aufs höchste bewertete erziehliche Rolle durch Mathematik und Astronomie ersetzt. Wäre der „Sophist“ verloren, man könnte diesen Teil seines Inhalts gleichsam a priori konstruieren. Denn ehe die antidialektische Tendenz in Platons Geist ihren letzten und höchsten Triumph gefeiert hat, mußte sie notwendig dort obsiegen, wo sie auf geringere Widerstände stieß. Sein Kampf gilt im „Sophisten“ dem Antisthenes. Aber er vertieft die Fehde gegen die antisthenische Handhabung der dialektischen Methode dadurch, daß er den Ursprüngen der „Antilogik“ in der Vergangenheit nachgeht. Hier tritt uns auch der Name des Protagoras in einem Zusammenhang entgegen, der unserer vollen Beachtung wert ist.

7. Rechthaberisch und widerspruchssüchtig (so ungefähr heißt es dort) macht der „Sophist“ alle, die mit ihm verkehren, und zwar auf jedwedem

Gebiete: in Ansehung der göttlichen Dinge sowohl als alles dessen, was sich im Himmel und auf Erden befindet, nicht minder in Rücksicht des Werdens und des Seins gleichwie der Gesetze und der Gesamtheit staatlicher Einrichtungen. Auch in betreff aller Künste“ — so fährt der Sprecher fort — „und jeder einzelnen Kunst findet, wer dies sucht, das, was gegen jeden Werkmeister einzuwenden ist, in weitverbreiteten Schriften ausgestreut.“ „Du meinst wohl“, so lautet die Antwort, „die protagoreischen Sachen über die Ringkunst und über die anderen Künste“. „S e i n e Schriften, mein Trefflicher, und auch jene gar vieler Anderer —“[1]. Dies ist alles, was wir über diesen Zweig der protagoreischen Schriftstellerei erfahren. Abhandlungen oder Streitreden über die Ringkunst und wohl auch über andere Einzelkünste, daneben eine Schrift über die Gesamtheit der Künste waren, so viel ersehen wir, aus dem Schreibrohr des P r o t a g o r a s geflossen. Über die Tendenz derselben läßt sich aus dieser beiläufigen Anspielung nichts entnehmen. Die hastige Art, in der P l a t o n das Thema streift, um es sofort wieder zu verlassen, darf die Vermutung erregen, daß er damit etwas in den Dienst seiner These gestellt hat, was dieser nur eine schwache Stütze zu bieten vermochte. Wichtiger ist es, daran zu erinnern, daß uns in der schon mehrfach erwähnten Schrift „V o n d e r K u n s t“ ein Spezimen eben der literarischen Gattung vorliegt, deren hier Erwähnung geschieht. Es ist dies, wie unsere Leser wissen, eine von einem streitbaren Sophisten verfaßte Schutzschrift zugunsten der Heilkunst. Die nicht ohne manche grobe Irrungen und gelegentliche Übertreibungen, aber mit einem außerordentlichen Aufwand von dialektischem Scharfsinn und rednerischem Geschick geführte Verteidigung der Medizin macht für ihre Mißerfolge nicht sie selbst, sondern ebensosehr die Schwierigkeiten ihrer Aufgaben als die Unzulänglichkeit mancher ihrer Vertreter verantwortlich. So lesen wir z. B. darin Folgendes: Jene nun, welche die Ärzte darum tadeln, daß sie die von unheilbaren Krankheiten Ergriffenen nicht behandeln, verlangen, daß sie das Ungehörige ebenso tun sollen, wie das Gehörige; und indem sie dies verlangen, w e r d e n s i e v o n d e n Ä r z t e n, d i e e s d e m N a m e n n a c h s i n d, b e w u n d e r t, von denen aber, die es in Wahrheit sind, verlacht. Denn nicht so törichter — weder Lobredner noch Tadler, bedürfen die Meister dieser Kunst, sondern solcher, die erwägen, wo die Arbeiten der Künstler ihr Ziel erreichen und voll sind, und wo sie hinter diesen zurückbleiben und mangelhaft sind, und ebenso in betreff der Mängel, welche von ihnen den arbeitenden Künstlern“ (wörtlich: „den W e r k m e i s t e r n“) „z u r L a s t f a l l e n und welche den Gegenständen der Arbeit“. Desgleichen heißt es am

Schlusse des nächsten Abschnitts: „Entdeckt ist sie aber (nämlich die Behandlung der offen zu Tage liegenden Krankheiten) nicht für die, welche sie ausüben wollen, sondern unter diesen für die, welche es können; es können es aber jene, deren Natur nicht widerstrebt und denen es an Mitteln der Bildung nicht gefehlt hat". Man sieht, daß es auch hier an Tadelsäußerungen gegen die „Werkmeister" nicht fehlt, und daß insofern der einzige in der „Sophistes"-Stelle hervorgehobene Charakterzug jener Streitreden auch der uns erhaltenen nicht vollständig abgeht. Weit bedeutsamer ist jedoch ein anderes. Unmittelbar auf den oben zuerst angeführten Kapitelschluß folgt ein Satz, der also lautet: „Was nun die anderen Künste betrifft, so soll dies eine andere Zeit und eine andere Rede lehren". Der Verfasser stellt demnach eine den übrigen Künsten gewidmete Abhandlung in Aussicht, in genau denselben Worten, mit welchen Platon im „Sophistes" solch eine Schrift des Protagoras als vorhanden bezeichnet. Diese Übereinstimmung hat uns im Verein mit zahlreichen anderen Umständen die Autorschaft des pseudohippokratischen Büchleins „Von der Kunst" eben dem abderitischen Sophisten zuschreiben lassen. Daß sein metaphysischer Hauptsatz in diesem Schriftchen wiederkehrt, und zwar mit dem Hinweis auf „andere Reden", die ihn genauer beleuchten sollen (es können dies die „Niederwerfenden" gewesen sein), ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt (vgl. S. 352 und 376). Da nun auch die Mundart gleichwie der Stil und der Ton des Büchleins auf eben die Epoche, auf die Sphäre und selbst auf die Eigenart des Protagoras hindeuten bis auf zahlreiche auffällige Anklänge an die durch Platon nachgebildete protagoreische Redeweise, so glaubten wir jener unserer Mutmaßung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zusprechen zu dürfen. Zu ihrer weiteren Begründung mag noch das Folgende dienen. Literarische Erörterungen über einzelne Künste hat es nach dem Zeugnis eben jener „Sophistes"-Stelle gar manche gegeben und insoweit könnte jene Übereinstimmung als wenig beweiskräftig gelten. In diesen beiden Fällen erscheint jedoch neben der Behandlung einzelner Künste auch eine das eine Mal verheißene, das andere Mal ausgeführte Gesamterörterung derselben. Solch ein Zusammentreffen darf uns schier stutzig machen. Nicht dann freilich, wenn es etwa ein Gegner des Protagoras war, der den Wettstreit mit ihm auch auf diesem Gebiete aufgenommen hat. Dieser Annahme steht jedoch der Einklang der metaphysischen Grundansichten im Wege. So sieht man sich denn, falls man die Identität der Autorschaft nicht zugeben will, vor eine befremdliche Alternative gestellt. Man muß voraussetzen,

entweder, daß der sonst doch wahrlich nicht der Originalität ermangelnde Abderite sich diesmal in einem schon ausgefahrenen Gleise bewegt, oder daß ein ihm in manchem Betracht und darunter auch in Hauptstücken sehr nahe stehender Sophist, also wohl ein Jünger, ihn zu überbieten unternommen habe. Wie Protagoras die einzelnen Künste erörtert hat, ist uns unbekannt. Nur daß seine Behandlung der verschiedenen Künste eine sehr verschiedene gewesen sein wird, dies darf man mit Fug vermuten. Denn während z. B. die Realität der so vielfach angefochtenen Heilkunst einer Begründung und Rechtfertigung bedurfte, so gilt dies ganz und gar nicht von den Künsten des Handwerks. Daß die Arzneikunst die Gesundheit schafft, ist oft geleugnet worden; niemals aber, daß die Kunst der Weberin Gewandstoffe oder daß jene des Schusters Schuhe hervorbringt. Demgemäß mochte in manchen Partien die kritische Tendenz, in anderen die apologetische vorwalten. Zu Einwürfen gegen die Leistungen der „Werkmeister“ aber war hier sowohl als dort Anlaß genug vorhanden. Mußte doch auch die Entlastung einer Kunst von den gegen sie erhobenen Vorwürfen in nicht geringem Maße mittelst der Belastung ihrer Vertreter erfolgen. Und schließlich: selbst wenn solchen Einwürfen eine Widerlegung nachfolgte, so waren sie doch verzeichnet und durften darum von Platon im angegebenen Sinne verwendet werden.

Wir verweilen bei diesem Gegenstand so lange, weil die Schrift „Von der Kunst“ unter allen Umständen dem Bild der Sophistenwirksamkeit im fünften Jahrhundert und, wenn man ihren protagoreischen Ursprung einräumt, dem Bild des ersten und vornehmsten der Sophisten nicht Weniges und nicht wenig Erhebliches hinzufügt. Nicht aller Einzelheiten kann hier gedacht, aber so viel darf gesagt werden, daß der Geist positiver, fast möchten wir sagen modern-positivistischer Wissenschaftlichkeit aus keinem andern Erzeugnis jenes Zeitalters so stark und so deutlich zu uns redet wie aus diesem. Die Sinneswahrnehmung und die aus ihr gezogenen Schlüsse gelten dem Autor des Schriftchens als die einzige Quelle des ärztlichen wie jedes anderen Wissens. Die Natur, die nicht freiwillig Rede steht, wird auf die Folter gespannt und zur Zeugenschaft genötigt — jenes baconische Gleichnis, welches der Neuzeit so vertraut und dem Altertum, so viel wir wissen, im übrigen vollständig fremd ist. Wo die Beobachtung, das Experiment und der auf diese gegründete Schluß nicht ausreicht, dort erheben sich die unübersteiglichen Schranken menschlicher Einsicht. Die allwaltende Kausalität wird mit einer Schärfe und Strenge, wie sonst in jener Epoche nur noch von den Atomisten, als die ausnahmslose Norm alles Geschehens aner-

kannt und verkündigt. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung heißt die Grundlage aller Voraussicht, wie diese die Grundlage alles zweckgemäßen Handelns. Die Dinge besitzen feste, sicher begrenzte Eigenschaften. Um verschiedene Wirkungen zu erzielen, müssen verschiedene Ursachen ins Spiel kommen; was in einem Falle nützt, muß in einem sehr verschiedenen oder entgegengesetzten Falle schaden; was durch richtigen Gebrauch sich als heilsam erwies, muß sich durch unrichtigen Gebrauch als verderblich erzeigen. Die Begrenztheit menschlichen Könnens wird so klar erkannt als nachdrücklich betont. Von jeder Maßlosigkeit der Ansprüche in Ansehung der den Menschen erreichbaren Naturbeherrschung ist der Autor so weit entfernt wie von aller phantastischen Willkür in betreff der Naturerklärung und -erkenntnis. Nichts befremdlicher, als daß eine Schrift, die das Evangelium des induktiven Geistes so deutlich darstellt und so eindringlich einschärft, der Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber sowohl als der Naturforscher bisher ganz und gar entgangen ist. Doch wir haben zu viel behauptet. Jene Gleichgültigkeit, die unser Erstaunen erregt, war keine ausnahmslose. Ein glänzender Vertreter der letzten großen Aufklärungsepoche, Pierre Jean Georges Cabanis, hat in seinem Buch „Über den Grad der Gewißheit der Heilkunde“ der Schrift „Von der Kunst“, die ihm als das Werk des großen Hippokrates gilt, die volle ihr gebührende Ehre erwiesen. An allen Gipfelpunkten seiner Beweisführung berührt sich der Arzt Mirabeaus nicht nur mit den darin dargelegten Lehren aufs engste; er wird auch nicht müde, große Stücke daraus anzuführen. Und am Schlusse seines Werkes, wo er aus seiner Argumentation die Summe zieht, tut er wenig anderes, als daß er die Grundgedanken der ihm so wohl vertrauten Schrift in wenig veränderter Fassung wiedergibt.

8. Und hier könnten wir von Protagoras scheiden, wenn nicht sein Betrieb der Rhetorik einige Bemerkungen erheischte. Vor allem der Unglimpf, der sich an ihn geheftet hat. Die Hellenen — so etwa sagt und Aristoteles — haben es dem Protagoras mit Recht verübelt, daß er sich rühmte, die geringere Rede (oder Sache) zur stärkeren zu machen[1]. Hier tun mehrfache Erläuterungen not. Aristoteles berührt mit jener Bemerkung einen Punkt, der eine stehende Anklage gegen Philosophen sowohl als gegen Rhetoren gebildet hat. Sokrates erwähnt ihn in seiner Verteidigungsrede bei Platon unter den Anklagen, „die man gegen alle Philosophen in Bereitschaft hält“. Nicht minder der Redner Isokrates in ganz ähnlichem Zusammenhang, indem auch er seinen Gegnern als Rechtsverdreher und Jugendverderber

galt. Es fällt einigermaßen schwer zu glauben, daß Protagoras, der, um mit Timon zu sprechen, „stets Unziemliches sorglich vermied“, sich eben dessen berühmt haben soll, was einige Jahrzehnte später als ein so kränkender Vorwurf empfunden ward. Doch mag Aristoteles hier wohl unterrichtet oder durch eine fiktive Überlieferung getäuscht sein, wir müssen diese Formel jedenfalls von dem Inhalt trennen, der ihr innewohnt. Die Formel war unpopulär und hat ernsten Anstoß erregt, weil sie den Anschein erweckte, als ob der Rhetor mit der schwächeren auch der schlechteren Sache, d. h. dem Unrecht, seinen Arm leihe. Allein Moral und Recht haben mit dieser Frage unmittelbar nichts zu schaffen. Die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, d. h. an sich schwächeren Argumenten zum Sieg über stärkere zu verhelfen, dies war in Wahrheit ein Ziel, das die ganze antike Rhetorik verfolgt hat. Und zwar gilt dies von Aristoteles, dessen Lehrbuch der Redekunst uns vorliegt, ganz ebenso sehr wie von anderen ihrer Vertreter[1]. Daß diese dialektische Gewandtheit dem Mißbrauch ausgesetzt ist und in der Hand übelgesinnter Adepten zum Unheil werden kann, auch darüber bestand im Altertum kaum eine Meinungsverschiedenheit. Wenn aber Platon im „Gorgias“ aus diesem und aus anderen Gründen die Rhetorik verwarf (die er übrigens auf neuer Grundlage im „Phädros“ wieder aufbaute), so war es eben Aristoteles, der dagegen den entschiedensten Einspruch erhob. Er wies mit großem Nachdruck darauf hin, daß es mit der Redekunst hierin nicht anders bestellt sei als mit anderen nützlichen Dingen. Diese lassen sich nahezu insgesamt mißbrauchen, und zwar „die nützlichsten am allermeisten; so Körperkraft, Gesundheit, Reichtum, die Feldherrnkunst; all das stiftet bei gerechtem Gebrauch den höchsten Nutzen, bei ungerechtem den größten Schaden“. Nicht das Vermögen verdiene daher Tadel, sondern die Gesinnung, die es übel verwendet. Im übrigen sei es ebenso schimpflich, ja noch schimpflicher, sich nicht mittelst der Rede als sich nicht mittelst der Faust verteidigen zu können.

Dieser Denkweise entstammt der zuerst von Platon selbst dem Gorgias geliehene, dann von Vertretern aller Schulen, von Stoikern, Epikureern, Skeptikern um die Wette wiederholte — mitunter freilich auch abgelehnte — Vergleich der Redekunst mit einer Waffe, die gerechten, nicht ungerechten Zwecken dienen, die man aber nicht um ihrer möglichen Mißanwendung willen verpönen sollte. „Der Athlet“ — so heißt es einmal — „der seinen Vater mißhandelt, tut dies nicht vermöge seiner Athletenkunst, sondern vermöge seiner sittlichen Verworfenheit“. Auch die Rhetorik des Aristoteles hat es durchweg darauf abgesehen, dem vorhandenen Vorrat an Beweismitteln die denkbar stärkste

Wirkung zu entlocken. Er läßt es nicht an Anweisungen fehlen, wie man „vergrößern" oder „verkleinern" solle, d. h. wie man einen geringfügigen Gegenstand aufzublähen und einen gewichtigen seiner Bedeutung zu entkleiden habe. Er lehrt nach Gorgias, wie man gleich sehr darauf bedacht sein müsse, den wuchtigen Ernst des Gegners durch Scherzgeplänkel zu entkräften und die Geschosse seines Witzes an dem schweren Schild des eigenen Ernstes abprallen zu lassen. Kein Kunstgriff advokatenhafter Beredsamkeit erfährt an sich die Mißbilligung des Stagiriten. Er geht hierin (wohl durch die Notwendigkeiten des antiken Lebens veranlaßt, vgl. S. 317) weit über das unserer modernen Sinnesart entsprechende Maß hinaus. Und doch finden ja auch wir es im Interesse der Rechtspflege gelegen, daß die Anklage wie die Verteidigung mit dem Aufgebot aller Kunst und aller Kraft geführt werde, damit jedes, auch das geringhaltigste Argument zu voller Entfaltung und Beleuchtung gelange, selbst auf die Gefahr hin, daß das überlegene Geschick eines Anwalts, dem kein ebenbürtiger Kämpe gegenübersteht, hie und da das Urteil des Richters trübe und seine Entscheidung beirre. Für Aristoteles gilt hierbei immer die Voraussetzung daß keines jener Kunstmittel in unlauterer Absicht verwendet werde[1]. Wir haben nicht den mindesten Grund zu bezweifeln, daß auch für Protagoras genau derselbe Vorbehalt in voller Kraft bestanden hat. Zeugt doch für die persönliche Makellosigkeit des Sophisten ebenso sehr der von Platon erwähnte und von Aristoteles gerühmte Vorgang, den er in Honorarfragen einhielt, wie die ganze platonische Schilderung seiner Persönlichkeit. So oft Protagoras in dem gleichnamigen Gespräche vor die Wahl gestellt ist, eine ethisch höher oder eine ethisch tiefer stehende Ansicht zu vertreten, läßt ihn Platon die erstere ergreifen, und zwar einmal mit der ausdrücklichen Begründung, ihn leite nicht nur die Rücksicht auf die Erfordernisse dieser Stunde, sondern auch „der Hinblick auf sein ganzes Leben". Und daß endlich seine moralphilosophischen Schriften, darunter auch die uns noch nicht genannten „Von den Tugenden" und „Über den Ehrgeiz" zum mindesten dem damals geltenden Kanon der Moral vollauf entsprochen haben, dafür bürgt uns wie Platons Darstellung so auch das vielsagende Schweigen seiner sonstigen Gegner.

Getreu seinem Grundsatze, daß die praktische Übung im Unterricht nicht weniger zählt als die theoretische Unterweisung, hat Protagoras die Fähigkeiten seiner Jünger in mannigfacher Weise zu entwickeln und ihre Kraft zu stählen gestrebt. Er hat Thesen aufgestellt und die der Redekunst Beflissenen für und wider dieselben streiten lassen. Es waren dies Fragen von allgemeiner Art, isoliert und wie losgeschält von

den Verwicklungen der Wirklichkeit und eben darum eine geeignete Vorschule für die Behandlung der schwierigeren und verschlungeneren Aufgaben, die das Leben selbst stellt. Man wird hierbei an den Rat erinnert, den Aristoteles den angehenden sowohl als den schaffenden Dichtern erteilt: sie mögen den weitsichtigen Inhalt eines Epos oder Dramas auf den denkbar kürzesten Ausdruck bringen und dann erst in individualisierende Umstände tauchen. Eine andere Art der geistigen Gymnastik war die Anfertigung dessen, was die Alten Gemeinplätze genannt haben. Hier galt es nicht mehr, Beweisgründe zugunsten oder zuungunsten irgend einer These aufzusuchen und darzulegen, sondern den Fluß der Rede in ein bestimmtes Bett zu lenken, um ihn dort voll und frei strömen zu lassen. Es waren dies Lob- und Tadelreden, deren Gegenstände von zweifelloser und offenkundiger Beschaffenheit sind: Tugenden und Laster, beziehungsweise deren Träger, Lebenslagen, Handlungsweisen u. dgl. m. Galt es dort, Scharfsinn und argumentative Gewandtheit zu erwerben, so war hier das Ziel, Kraft, Klarheit und Fülle des Ausdrucks zu gewinnen und zugleich einen Vorrat an Gedanken und Redewendungen einzuheimsen, der immer bereitgehalten ward, um bei passendem Anlaß seine Verwendung zu finden. Damit waren, um mit Quintilian zu sprechen, gleichsam die Gliedmaßen gegeben, aus denen der Redner in Zukunft seine Bildwerke zu formen hatte[1].

Diese Behelfe rhetorischer Bildung sind in direkter Filiation bis in die unmittelbare Gegenwart gelangt, wo sie in der Artung des „deutschen Aufsatzes“ und hie und da wohl auch noch geradezu in der „Chrie“ fortleben, die am Gymnasium und sogar noch an der Realschule lange gepflegt ward. Beklagt man vielfach nicht mit Unrecht das also erzeugte Überwuchern eines ungesunden Formalismus, die Gewöhnung an das glatte Hantieren mit erborgten Gedanken und nicht innerlich erlebten Gefühlen, so trifft die Schuld uns, die mit Überkommenem nicht entschlossen genug aufräumen, nicht die bedeutenden Männer, die vor dritthalb Jahrtausenden den Griechen die Bildungsformen schufen, welche die damaligen Lebensbedürfnisse gebieterisch erheischten. Doch genug davon; wie der forensische Zweig der Beredsamkeit durch Protagoras, so ist eine andere große Abart derselben durch einen hervorragenden Zeit- und Berufsgenossen gefördert worden, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden.

Siebentes Kapitel.

Gorgias von Leontini.

An einem Spätsommermorgen des Jahres 427 herrschte auf der „Pnyx“ genannten, mehrfach abgestuften Felsterrasse im Westen der Akropolis ungewöhnliche Bewegung. Eine Abordnung sizilischer Städte war eingetroffen um Schutz und Beistand gegen das sie bedrohende Syrakus zu erbitten. Nachdem die Gesandten ihr Anliegen beim Rat der Fünfhundert vorgebracht hatten, wurden sie vom Ratsausschuß dem auf der Pnyx versammelten Volke vorgestellt, um ihre Sache vor diesem zu führen. Hier ist als der vornehmste Sprecher Gorgias, der Sohn des Charmantidas, aufgetreten[1]. Ihn hatte seine Heimat, das damals blühende Leontini, entsendet, dessen Name in dem unansehnlichen, an dem Schienenstrang, der Catania mit Syrakus verbindet, gelegenen Städtchen Lentini fortlebt. Die kunstmäßige Beredsamkeit war den Athenern nicht mehr völlig fremd. Ein Vertreter derselben, der angesehene Rhetor Thrasymachos von Chalkedon, war wenige Monate vorher in den „Schmausbrüdern“ des Aristophanes verspottet worden[2]. Allein weder er, von dessen heftigem und hochfahrendem Wesen der jetzt in der Wiege liegende Platon dereinst ein so abstoßendes Bild entwerfen sollte, noch der vor kaum zwei Jahren verstorbene „Olympier“ Perikles mit seinem gewaltigen Naturalismus hatten dem verwöhnten Sinn der Athener einen so erlesenen Ohren- und Geistesschmaus bereitet wie der sizilische Jonier, dessen Stimme sie nun zum erstenmal vernahmen. Gorgias ist mindestens noch einmal nach Athen zurückgekehrt. Er hat dort ebenso wie in vielen anderen Gegenden Griechenlands (zumal bei den großen Festversammlungen zu Delphi und Olympia) Triumphe gefeiert, ist vom Volke nicht weniger als von Fürsten (so von Jason, dem Beherrscher von Pherae in Thessalien) hoch geehrt worden und hat seine Laufbahn mehr als hundert Jahre alt in voller Geistesfrische beschlossen. „Schon beginnt der Schlaf, mich seinem Bruder zu überantworten“ — mit diesem Scherzwort auf den Lippen ist er hinübergeschlummert[3]. Eine (goldene) Bildsäule, die er selbst dem delphischen Gotte geweiht hatte, und eine andere, die dem Unvermählten sein Großneffe Eumolpos „aus Liebe zugleich und um der (von ihm empfangenen) Bildung willen“ zu Olympia errichtet hat, verkündeten der Nachwelt seinen Ruhm. „Keiner der Sterblichen“

— so heißt es in der jüngst wieder entdeckten Basen-Inschrift der olympischen Statue — „hat eine schönere Kunst ersonnen, um die Seele für die Leistungen der Männertugend zu stählen“.

Gorgias war einer der Begründer der griechischen Kunstprosa. Zwei große Redegattungen und daneben eine dritte, die zwischen beiden die Mitte hält, haben die alten Stilkenner unterschieden. Die eine, glanzvoll und getragen, von gemessener Bewegung, blumenreich und farbenprächtig, bald durch schmeichelnden Wohllaut die Seele bestrickend, bald durch Kühnheit und Großheit der Bilder den Sinn aufregend und erschütternd, hat sich vorzugsweise in der Prunkrede verkörpert. Die andere, scharf und kalt, klar und nüchtern, von raschem, mitunter stürmisch bewegtem Gange, mehr durch Gründe als durch Bilder, mehr auf den Verstand als auf die Phantasie wirkend, ist der hauptsächliche Typus der Gerichtsrede geworden. Um die Ausbildung der letzteren Gattung hat sich vornehmlich Protagoras, um jene der ersteren Gorgias verdient gemacht. Glänzender Witz und Reichtum der Einbildungskraft gehörten zur ursprünglichen Ausstattung seines Geistes. Blendende Worte, die uns von ihm erhalten sind, erlauben uns noch, diese seine Geistesgaben zu bewundern. So jener Ausspruch über die Bühnenillusion, bei der „der Getäuschte weiser ist als der Nichtgetäuschte“, oder die Klage über diejenigen, die der Philosophie den Rücken kehren, um Einzelkenntnisse zu pflegen und die mit jenen „Freiern der Penelope“ verglichen werden, „die mit ihren Mägden Buhlschaft trieben“. Manche seiner Gleichnisse werden von antiken Puristen als schwülstig getadelt; so, wenn er (nicht viel anders als Shakespeare im Macbeth) die Geier „lebendige Gräber“ oder Xerxes den „Zeus der Perser“ genannt hat[1]. Auch wir werden des Abstandes der Zeiten und des Wandels des Geschmackes dort gewahr, wo uns ein größeres Bruchstück seinen Stil als einen einigermaßen gekünstelten erkennen läßt. Es mag uns gestattet sein, einen Teil des umfangreichsten Fragmentes seiner „Grabrede“, die zu Ehren von athenischen Kriegsopfern gehalten ward, hierher zu setzen: „Denn was war bei diesen Männern abwesend, was bei Männern anwesend sein soll? Und was war anwesend von dem, was nicht anwesend sein soll? Möchte ich das sagen können, was ich will, und das wollen, was ich soll, nicht reizend den göttlichen Mißmut, nicht weckend die menschliche Mißgunst. Denn diese haben die Tugend als ein Göttliches, die Sterblichkeit als ein Menschliches besessen. Vielfach haben sie die milde Billigkeit dem harten Rechte vorgezogen, vielfach auch der Sprödigkeit der Satzung die Richtigkeit der Schätzung, indem sie dieses für die göttlichste und allgemeinste Satzung hielten, das

Rechte am rechten Orte zu leisten und zu sagen, zu schweigen und zu ertragen —".

Wir müssen uns erinnern, daß bei großen Stilreformen dem Kunstvollen zumeist das Künstliche vorangeht. Was man an der gorgianischen Prosa in alter und neuer Zeit so lebhaft getadelt hat, dazu bieten Erscheinungen des Renaissance-Zeitalters eine überraschende Parallele. Die „Vorliebe für eine gleiche Zahl von Worten in antithetischen Sätzen, die sich bis auf die Zahl der Silben das Gleichgewicht halten, das Hervorheben der sich entsprechenden Worte durch Buchstabenreim, Assonanz oder eigentlichen Silbenreim", daneben „ein Übermaß von Hyperbeln und gesuchten Metaphern" — diese Schilderung paßt genau auf die Redeweise unseres Sophisten. Wir entlehnen sie jedoch einer Darstellung des von John Lyly in England eingebürgerten *„alto estilo"* des Spaniers Guevara, dessen Libro aureo de Marco Aurelio 1529 erschienen ist. Wenn Shakespeare den nach Lylys Roman „Euphues" (1578) so genannten Euphuismus verspottet, so tut er dies mitunter in Wendungen, die ganz und gar danach angetan sind, uns die Auswüchse des gorgianischen Stiles zu vergegenwärtigen, wie jenes: „Denn jetzt rede ich nicht im Trunke zu dir, sondern in Tränen; nicht im Scherz, sondern von Herzen; nicht bloß in Worten, sondern auch in Sorgen"[1]. Wohl dürfen wir hier von Auswüchsen sprechen. Pflegt doch die Geschichte neuer Stilmittel — und zwar wohl nicht bloß in den redenden Künsten — drei Phasen aufzuweisen: starken, aber nicht eben maßlosen und überdies durch reichen Gedankengehalt geadelten Gebrauch von seiten jener, die sie ersonnen oder wieder eingeführt haben; dann übertreibenden Mißbrauch von seiten der Nachahmer, in deren plumperer Hand die Manier zur Manieriertheit wird; schließlich werden die neuen Behelfe in den also erweiterten Kreis gangbarer Kunstmittel aufgenommen, um nunmehr zu gelegentlicher, zugleich maßvoller und angemessener Verwendung zu gelangen. Wie jene zwei Anfangsstadien des „hohen Stiles" im sechzehnten Jahrhundert nach dem Urteil der Kenner durch Guevara und Lyly, so sind sie im Altertum durch Gorgias und den (oder die) Verfasser der pseudo-gorgianischen Deklamationen („Lob der Helena" und „Palamedes")[2], zum Teil auch noch durch Isokrates vertreten. Doch der Euphuismus ist für Shakespeare nicht nur ein Gegenstand des Spottes. Ein Element desselben, und zwar jenes, worin sich Guevara ganz unmittelbar mit Gorgias berührt, ist auch ihm nicht weniger als Calderon in Fleisch und Blut übergegangen. Wir meinen das „Federballspiel" mit spitzfindigen „Concetti" und jenen überquellenden Reichtum an üppig aufschießenden Bildern, die nicht mehr der Verdeutlichung

oder Verlebendigung des Gedachten dienen, die nicht Mittel zum Zwecke, sondern gewissermaßen Selbstzweck sind. Man darf die eigenartigen Züge der gorgianischen Sprache und ihrer Doppelgängerin in der Renaissance vielleicht auf zwei Grundursachen zurückführen: auf das dem Beginn einer großen Literatur-Epoche so natürliche Verlangen nach neuen Ausdrucksmitteln, die zunächst eben um ihrer Neuheit willen über Gebühr geschätzt werden, und andererseits auf die überschäumende, ungebändigte, wie in mutwilligen Sprüngen sich tummelnde und durch ihr ebenbürtige Stoffe noch nicht gesättigte Geistesfülle eines jugendfrischen Zeitalters. Auch heute begegnen wir mitunter Menschen, die so viel Geist besitzen und ihres Geistes so wenig Herr sind, daß sie auch das Gewöhnlichste nicht anders als ungwöhnlich ausdrücken können. Der Gedanke verschmäht es gleichsam, in ein bereitgehaltenes Gewand zu schlüpfen; er schafft sich jedesmal selber von neuem sein Kleid.

Von Reden des Gorgias sind uns fünf zum Teil durch kurze Mitteilungen, zum Teil auch durch Bruchstücke bekannt. Es sind dies die olympische und die pythische Rede, ein Lob des Achilles und ein Lob der Eleer, endlich die oben erwähnte Grabrede. Diese und die olympische zeichneten sich durch ihre panhellenische Gesinnung aus. Wir haben schon einmal darauf hingewiesen (S. 364), daß die Wanderlehrer, die in allen Gauen Griechenlands heimisch waren, ebensosehr, wenn nicht mehr als die Dichter von gesamtgriechischer Vaterlandsliebe erfüllt und in dem politisch zerrissenen Hellas die natürlichen Träger des nationalen Einheitsgedankens sein mußten. Zwei diese Annahme bekräftigende Worte des Gorgias mögen hier eine Stelle finden. In der olympischen Rede fordert der Sophist die miteinander im Hader liegenden Griechen auf, „zum Siegespreis ihrer Waffen nicht ihre eigenen Städte, sondern das Land der Barbaren zu machen“. Und in der athenischen Grabrede gedachte er der gemeinsam im Kampf gegen die Perser vollbrachten Großtaten und faßte seine Mahnung in den Ausspruch zusammen: „die über Barbaren errungenen Siege heischen Jubellieder, die über Griechen erfochtenen Klaggesänge“.

2. Doch mehr als der Stilreformator, mehr als der Redner und der Patriot Gorgias hat uns der Denker zu kümmern. Ihn hat die Naturphilosophie, die Moralphilosophie und nicht am mindesten die Dialektik beschäftigt. Leider fehlt uns über die zwei erstgenannten Zweige seiner Tätigkeit genauere Kunde. Wir wissen in ersterer Rücksicht nur, daß er sich mit optischen Fragen beschäftigte, hier den Spuren seines Meisters Empedokles gefolgt ist und von diesen Gesichts-

punkten aus auch die Wirkung von Brennspiegeln zu erklären unternommen hat[1]. Als Tugendlehrer ist er nicht aufgetreten, und darum sollte er, wenn eine strenge Scheidung zwischen Rhetoren und Sophisten überhaupt möglich wäre, nur den ersteren beigezählt werden. Doch da er halb Rhetor und halb Philosoph war, so mag er immerhin zu den Sophisten im weiteren Sinne des Wortes gerechnet werden. Hat er Tugend nicht gelehrt, so hat er sich mit ihr doch schriftstellerisch beschäftigt. Und zwar in der Weise, daß er nicht eine Vereinfachung dieses Begriffes und die Zurückführung seiner verschiedenen Unterarten auf eine gemeinsame Wurzel erstrebt, sondern es vorgezogen hat, die einzelnen Tugenden oder Tüchtigkeiten — auch mit der Unterscheidung der mehr dem Manne und der mehr dem Weibe gemäßen — in ihrer Mannigfaltigkeit darzulegen und zu erörtern. Als Dialektiker hat er die Selbstersetzung der eleatischen Seinslehre, der wir bei Zenon begegnet sind, weiter und bis zu einem Ziele verfolgt, das ihn zur vollständigen Negation des Seins-Begriffes geführt hat. Auch hier müssen wir dem Bedauern Ausdruck geben, über die Lehre, die sein Buch „Von der Natur oder dem Nicht-Sein“ — vielleicht nur in seinem ersten Teile, während der Rest der Physik gewidmet sein mochte — enthalten hat, oder doch über ihre Begründung nicht völlig ausreichend unterrichtet zu sein. Unsere Hauptquelle ist ein Büchlein, das ehemals für ein Werk des Aristoteles galt, in Wahrheit aber als ein spätes Erzeugnis seiner Schule zu betrachten ist. Diese Schrift behandelt außerdem die Doktrinen des Xenophanes und Melissos, und zwar, wie allgemein anerkannt ist, in nicht völlig verläßlicher Weise. In betreff der gorgianischen Lehre hingegen pflegt man ihr Zeugnis für ein vollgültiges zu halten. Doch darf der Möglichkeit nicht vergessen werden, daß unser Vertrauen in diesem Falle nur darum ein minder eingeschränktes ist, weil es uns an Originalbruchstücken vollständig und an kontrollierenden oder ergänzenden Berichten nahezu vollständig mangelt[2].

Eine dreifache These hat Gorgias zu beweisen unternommen: ein Seiendes existiert nicht; existierte es, so wäre es doch nicht erkennbar; existierte es und wäre es erkennbar, so wäre diese Erkenntnis doch nicht mitteilbar.

Zwei Beweise werden für die erste dieser Thesen vorgebracht. Als „der erste und dem Gorgias eigentümliche Beweis“ erscheint das Folgende. Es wird das geringfügige und scheinbar harmlose Sätzchen aufgestellt: „Nicht-Sein ist Nicht-Sein“. Daraus werden die weitreichendsten Schlüsse abgeleitet. Wenn das Nicht-Sein — so wird gefolgert — auch nur Nicht-Sein ist, so ist es doch etwas, also ist es, und

Existenz darf ihm zuerkannt werden. Damit sei der Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein aufgehoben; das Sein verliere seinen Vorzug vor dem Nicht-Sein. Und ferner: wenn das Nicht-Sein (wie soeben dargetan ward) i s t oder existiert, so folge daraus, daß das Sein als dessen Gegenteil n i c h t ist oder nicht existiert. So wird uns nur die folgende Wahl gelassen. Entweder der Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein gilt als aufgehoben (wie der erste Teil des Argumentes es verlangte); dann existiert nichts; denn das Nicht-Seiende existiert nicht und darum auch nicht das mit ihm als gleichwertig erwiesene Seiende. Oder der Unterschied gilt nicht als aufgehoben; dann existiert (wie der zweite Teil des Argumentes es erheischte) das Sein wieder nicht, eben um seines Gegensatzes willen zu dem mit Existenz ausgestatteten Nicht-Sein.

Ein Wort der Kritik soll dieser Darlegung auf dem Fuße folgen. Kaum braucht freilich irgend jemand darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß „Sein“ und „Seiendes“, „Nicht-Sein“ und „Nicht-Seiendes“ hier unterschiedslos gebraucht werden, eine Verwirrung, von der wir nicht wissen, ob sie dem G o r g i a s selbst oder unserer Quelle zur Last fällt. Ebenso wenig tut es not, daran zu erinnern, daß das Nicht-Sein, sobald ihm ein Sein zugesprochen wird, nicht mehr als ein Nicht-Sein gelten kann, während der Urheber jener Schlußreihe in Wahrheit so operiert, daß er die negative und die angeblich affirmative Seite dieses Begriffes der Reihe nach hervorkehrt und sie wider einander zeugen läßt. Allein auch das identische Sätzchen, von dem die Argumentation ihren Ausgang nimmt, ist unseres Erachtens unstatthaft, ja bei Lichte besehen sinnlos. „Weiß ist Weiß“, dies ist, so meinen wir, keine selbstverständliche, ja keine verständliche Aussage; der Subjektsbegriff wird hier einfach als Prädikatsbegriff wiederholt, während das Urteil oder der Satz die Aufgabe hat, z w e i Begriffe oder Satzglieder (Subjekt und Prädikat) miteinander zu verbinden und uns dadurch über tatsächlich bestehende V e r k n ü p f u n g e n zu unterrichten. Doch hierüber eingehend zu handeln, ist noch nicht dieses Ortes. Auch ist ein Anderes wichtiger und weit weniger bestritten. Seine Verwertung erfährt nämlich jener identische Satz auf Grund des Doppelsinnes, der dem Wort „ist“ anhaftet. In dem Sätzchen „Nicht-Sein ist Nicht-Sein“ spielt „ist“ nur die Rolle der Kopula. Das Wörtchen wird jedoch im Folgenden so verwendet, als ob es E x i s t e n z bedeute und zwar äußerliche, objektive Existenz. Es ist nichts anders, als wenn man aus dem Satze: „Ein Kentaur ist ein Phantasiegebilde“ schließen wollte, nicht etwa bloß — was man mit Recht daraus folgern kann —, daß die Vorstellung eines Kentauren in unserem Bewußtsein vorhanden sein muß, ehe wir von

einem solchen handeln können, sondern daß dem Kentauren auch äußerliche und gegenständliche Existenz zukommt. Dazu gesellt sich ferner die unerlaubte Urteils-Umkehrung, die im zweiten Teile des Argumentes einen Platz gefunden hat. Denn selbst, wenn man zugeben müßte, daß „Nicht-Seiendes ist", so würde daraus noch keineswegs folgen, daß „Seiendes nicht ist". Oder kann man etwa aus dem Satze „Nicht-Weißes existiert" den Schluß ziehen, daß „Weißes nicht existiert"? Allein, so schwer auch alle diese Irrungen sein mögen, sie sind ganz und gar nicht dem Gorgias eigentümlich. Dem Mißbrauch identischer Sätze, dem Mißbrauch der Kopula, der unerlaubten Umkehrung von Urteilen — wir werden alle dem noch gar häufig, am häufigsten bei Platon, und zwar nicht nur in jenem dialektischen Brillantfeuerwerk, das da „Parmenides" heißt, wieder begegnen.

Das zweite Argument für die erste These besitzt einen wesentlich verschiedenen Charakter[1]. Hier ist Gorgias von den widersprechenden Behauptungen ausgegangen, zu denen seine Vorgänger gelangt waren, und hat aus ihnen die Summe gezogen. Das Seiende müsse entweder Eines oder Vieles, es müsse entweder entstanden oder unentstanden sein. Nun sei jede dieser Annahmen teils von Zenon, teils von Melissos (teils, so müssen wir hinzufügen, mittels der Verquickung ihrer Argumente) mit gleich guten — oder mit gleich scheinbaren? — Gründen wiederlegt worden. Wenn das Seiende aber weder Eines noch Vieles, weder ein Gewordenes noch ein Ungewordenes sei, so könne es überhaupt nicht existieren. Mit allen irgend denkbaren Prädikaten, die ihm abzuerkennen sind, müsse auch seine Realität selbst hinfällig werden. Der hier zur Anwendung kommende Argumentationsbehelf wird uns als das Prinzip des „ausgeschlossenen Dritten" an einer weit späteren Stelle zu beschäftigen haben. Hier tut es um so weniger not, dabei zu verweilen, da es mindestens fraglich scheinen kann, ob Gorgias diesem seinem zweiten Argument eine mehr als bedingte Geltung zuerkennen wollte. Vielleicht sollte dasselbe nichts anderes besagen als dies: wenn man den widersprechenden Argumenten der Philosophen und insbesondere den von Melissos und Zenon gegen die Vielheit wie gegen die Einheit usw. des Seienden erhobenen Bedenken volle Kraft beimißt, so läßt sich auch die weitere, von keinem der beiden gezogene Folgerung nicht abweisen, daß jenes angebliche Seiende überhaupt nicht existiert. Auf diese Auffassung scheint mindestens unsere Hauptquelle hinzudeuten, indem sie von dem ersten als dem „ihm eigenen" den zweiten Beweis unterscheidet, in welchem er „das zusammenfaßt, was von anderen gesagt worden ist".

Wir gelangen zur zweiten These: jener der Unerkennbarkeit des Seienden, selbst für den Fall, daß seine Existenz zugegeben werden müßte. Den Kern des Beweises glauben wir in etwas freierer Weise wiedergeben zu dürfen. Wenn das Seiende erkennbar sein sollte, so müßte irgendwo eine Bürgschaft für die Richtigkeit solcher vermeintlicher Erkenntnis gegeben sein. Wo soll aber diese Bürgschaft gefunden werden? Nicht in der Sinneswahrnehmung, deren Untrüglichkeit so heftig bestritten ist. Also wohl im Denken oder Vorstellen? Dem könnte wohl so sein, wenn wir nicht auch anerkanntermaßen Falsches vorzustellen vermöchten, z. B. ein Wagenrennen auf dem Meeresspiegel. Und wenn die Übereinstimmung vieler in Rücksicht der Sinneswahrnehmungen nicht deren Untrüglichkeit beweist, wie sollte die Übereinstimmung Vieler im Denken und Vorstellen eine solche beweisen können? Sie vermöchte es nur dann, wenn uns die Fähigkeit abginge, das Irreale vorzustellen, was aber, wie eben jenes Beispiel dartut, ganz und gar nicht der Fall ist.

Hierüber ist zweierlei zu bemerken: ein Allgemeineres und ein Besonderes. Das letztere mit Rücksicht auf Philosopheme jener Zeit und insbesondere des Parmenides. Unsere Leser erinnern sich seiner Worte: „Unsagbar und undenkbar ist das Nicht-Sein“ (vgl. S. 141) und „Dasselbe ist Denken und Sein“ (vgl. S. 148). In solchen Äußerungen mochte in der Tat die Behauptung gefunden werden, daß das Unwahre auch unvorstellbar sei. Und da Melissos es war, der die Trüglichkeit der Sinneswahrnehmung so nachdrücklich verfochten hat, so ist die Vermutung statthaft, daß die Spitze auch dieses gorgianischen Argumentes gegen die Eleaten gerichtet war und etwa soviel besagen sollte als dieses: Melissos hat die Irrealität der Sinnendinge gelehrt und unseren Erkenntnistrieb auf das hinter diesen versteckte „Seiende“ gelenkt. Worauf soll nun diese unsere Erkenntnis fußen? Doch nur auf dem Denken oder Vorstellen, wie denn Parmenides in Wahrheit behauptet hat, daß dieses sich nur auf Wirkliches richte. Dem widerspricht aber das durch jenes Beispiel illustrierte Vermögen, auch Irreales vorzustellen. Zur Sache selbst aber ist etwa das Folgende zu sagen. Es ist wahr und es ist nicht wahr, daß unser Vorstellen sich nicht auf bloße Hirngespinste richten kann. Es ist wahr, insoweit es sich um die Elemente unserer Vorstellungen, es ist unwahr, insofern es sich um deren Kombinationen handelt. Das Wagenrennen auf dem Meeresspiegel ist eine willkürliche und der Natur der Dinge widersprechende Vorstellungskombination, nicht minder als ein Roßmensch oder ein geflügelter Löwe. Allein die einzelnen Ingredienzien, die in diese Vor-

stellungskomplexe eingehen, müssen vorher durch Erfahrung in unser Bewußtsein eingegangen sein. Ihnen kommt daher zum mindesten empirische Wahrheit zu; und, wir mögen nun diese mit absoluter Wahrheit identifizieren oder nicht: die soeben erwähnte Unterscheidung zwischen den elementaren und den kombinierten Vorstellungsgebilden ist jedenfalls eine tiefgreifende und wird in der gorgianischen Beweisführung vollständig vernachlässigt. Doch auch hier muß daran erinnert werden, daß dieser Fehlgriff keineswegs dem Gorgias allein, sondern seinem ganzen Zeitalter zur Last fällt. Die Frage: ist es möglich und wie kann es möglich sein, Falsches vorzustellen? bildete für die Denker dieser und auch der nächstfolgenden Epoche eine ernste Schwierigkeit. Wir werden Platon im „Theätet“ mit ihr kraftvoll und nicht vergeblich ringen sehen.

Die dritte These lautet also: Die Erkenntnis des Seienden, selbst wenn dieses vorhanden und wenn es erkennbar wäre, würde sich doch der Mitteilung entziehen. Die These wird etwa wie folgt erhärtet. Das Mittel der Mitteilung ist die Sprache. Wie sollte man aber durch Worte oder durch irgendein anderes Zeichen, das gerade als ein solches mit dem Bezeichneten nicht wesensgleich ist, etwas anderes als eben nur Worte und sonstige Zeichen mitteilen können? Wie z. B. auch nur eine Farbenwahrnehmung? „Sowenig das Gesicht Klänge erkennt, ebensowenig nimmt das Gehör Farben wahr.“ Und wenn man etwa Jenem, den man unterrichten will, den Gegenstand vorweist, der in uns den Farbeneindruck hervorgebracht hat: wer bürgt uns dafür, daß der in dem Anderen erzeugte Eindruck dem unsrigen genau gleicht? Um wieviel weniger — so etwa lautete der in unserer Hauptquelle vermißte Abschluß des Argumentes — kann die Sprache, die einen Teil unserer Natur bildet, dazu geeignet sein, über das unserem subjektiven Wesen fremde und äußerliche Sein, selbst wenn wir davon Kenntnis hätten, anderen Mitteilung zu machen.

Zu der Begründung dieser These ist zu bemerken, daß sie einen wahrhaft wertvollen Gedanken in einer keine Widerrede gestattenden Weise darlegt und erhärtet, den Gedanken nämlich, daß wir der vollständigen Gleichheit unserer Elementarempfindungen mit denjenigen anderer niemals gewiß sein können. Daneben verschlägt es wenig, daß dem Argument auch einige Fehlschlüsse, die damals gang und gäbe waren, einverleibt sind. „In zwei Subjekten kann nicht dieselbe Vorstellung vorhanden sein, denn dann wäre das Eine zugleich ein Zwiefaches“. (Verwechslung von Identität „der Art“ mit Identität „der Zahl“ nach.) „Und selbst dies zugegeben, könnte doch immer

das Eine den Beiden verschieden erscheinen, da sie einander nicht völlig ähnlich sind; denn wären sie dies, so wären sie nicht zwei Subjekte, sondern eines“ (dieselbe Verwechslung).

3. Schwieriger als über den logischen Wert, ist es, über die eigentliche Abzweckung dieses Thesenkranzes zu urteilen. Daß Zenons Streitschrift das Muster abgab, bezweifelt niemand. Ob aber nicht auch die leitende Absicht eine ähnliche wie bei Zenon gewesen ist, danach darf man wenigstens fragen. Dieser übte, wie unsere Leser wissen, Vergeltung gegen die Angriffe, die sein Meister Parmenides erfahren hatte (vgl. S. 158 f.). Es ist zum mindesten denkbar, daß Gorgias von einem verwandten Antriebe beseelt war. Zwischen dem vergleichsweise naiven Glauben an das Sinnenzeugnis, zu dem sich des Gorgias Meister Empedokles bekannte, und der eleatischen Verwerfung desselben gähnt jedenfalls ein Abgrund. Die empedokleische Naturlehre mußte angesichts der neuen geistigen Strömungen rasch veralten; ein Zenon und Melissos konnten nicht anders als mit spöttischer Geringschätzung auf sie blicken. In der Tat besaß das Altertum eine „kritische Besprechung“ der empedokleischen Lehre aus Zenons Schreibrohr[1]. Nun ist die Spitze der gorgianischen Argumente, wie wir gesehen haben, vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, gegen die Eleaten gerichtet. Insbesondere liebt er es, die beiden jüngeren Vertreter der Seinslehre gegeneinander auszuspielen. So in einem Teil des zweiten Arguments der ersten These, den wir noch genauer ins Auge fassen sollen. Melissos hatte aus dem alten Dogma der Physiker von der Ewigkeit oder zeitlichen Grenzenlosigkeit der Welt ihre räumliche Grenzenlosigkeit abgeleitet (vgl. S. 154). Nun beweist ihm Gorgias haarklein, daß solch ein Unendliches nicht existieren könne! Denn wo sollte es existieren? Nicht in sich und ebensowenig in einem anderen; denn im letzteren Falle wäre es nicht unendlich, im ersteren würde es zwei Unendliche geben, ein Enthaltenes und ein Enthaltendes. Und daß er sich hierbei auf das zenonische Argument in betreff des Raumes stützte, dies meldet unsere Quelle ausdrücklich. Den einen der jüngeren Eleaten durch den anderen widerlegen zu lassen, hat ihn jedenfalls höchlich ergötzt, und man darf zum mindesten der Möglichkeit gedenken, daß dieses Ergötzen auch einer persönlichen Gefühlsgrundlage nicht entbehrt hat.

Dem eigentlichsten und tiefsten Grundmotiv der gorgianischen Polemik begegnen wir aber, wenn uns nicht alles täuscht, in der zweiten seiner Thesen. Diese lehrt uns, daß er in den eleatischen Beweisführungen

an dem Anstoß nahm, woran auch ein unbefangener moderner Leser schweren Anstoß zu nehmen nicht umhin kann. Wenn wir die Darlegungen des Parmenides und Melissos vernehmen, drängt sich uns fortwährend ein Einwand auf die Lippen: Wie könnt ihr — so möchte man jenen beiden Denkern zurufen —, nachdem ihr einen so beträchtlichen Teil aller menschlichen Erkenntnis mit Zuversicht in das Reich des Trugs verwiesen habt, nun mit nicht geringerer Zuversicht über den Rest derselben als über unanfechtbare Wahrheit handeln? Wo ist eine Bürgschaft dafür geboten, daß ein Teil eurer Fähigkeiten euch vollständig in die Irre, ein anderer zu irrtumsfreier Einsicht führt? Wo ist die Brücke zu finden, die euch aus der Welt des subjektiven Scheins, in die ihr selbst so vollständig getaucht seid, in den Bereich des gegenständlichen reinen Seins hinüberleitet? Diesem Einwurf stand die Lehre des Parmenides um so mehr offen, da er die seelischen Vorgänge ganz und gar auf den leiblichen beruhen ließ. So äußert er sich freilich nur in seinen „Worten der Meinung“ (vgl. S. 152). Aber auch die „Worte der Wahrheit“ enthalten nichts, was dem widerspräche. Ihm und seinen Anhängern stand nicht die rettende Auskunft zu Gebote: der Körper verstrickt uns in Irrtum, die unsterbliche Seele aber bringt uns Kunde aus der Welt der lauteren Wahrheit. Denn mit keinem Worte wird uns angedeutet und alle innere Wahrscheinlichkeit spricht dagegen, daß Parmenides der „Psyche“, die er nach orphisch-pythagoreischer Lehre den Körper überdauern und mannigfache Schicksale erfahren ließ, irgendeinen Anteil am wachen Geistesleben und damit am Erkenntnisprozesse zuwies (vgl. S. 206 f.). Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir in dem Befremden über die so wenig begründete dogmatische Zuversichtlichkeit ihrer Aufstellungen den stärksten Antrieb der gorgianischen Polemik gegen die Eleaten und die von ihnen verfochtene Seinslehre erblicken.

4. Und hier dürfen wir wieder an verwandte Erscheinungen des Zeitalters erinnern. Wachsende Selbstbescheidung, die Auflehnung gegen den selbstsicheren Dogmatismus älterer Schulen ist uns als ein Hauptmerkmal des durch Hippokrates und seine Jünger in der Arzneikunde bewirkten Umschwunges erschienen. Damit verband sich naturgemäß ein Zug zum Relativismus, dessen ersten Spuren wir schon bei Heraklit begegnet waren. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was er im Verhältnis zu dem ist, was er ißt und trinkt, gleichwie zu dem, was er sonst tut und treibt — dies hatte der tiefdenkende Verfasser des Buches „Von der alten Medizin“ als das bescheidene, aber zugleich doch so schwer erreichbare Ziel der Forschung

bezeichnet (vgl. S. 249 f.). Pomphaften Fiktionen, die er aus dem Gebiete der Wissenschaft hinauswies, hat er die vergleichsweise ärmlichen, aber sicheren Ergebnisse des Versuches und der Beobachtung gegenübergestellt. Dieselbe Ermäßigung der vordem so hochfliegenden Ansprüche und zugleich derselbe Geist des Relativismus ist uns in dem einzigen erhaltenen Schriftdenkmale der sogenannten „Sophistik", in der Rede „Von der Kunst", entgegengetreten. Und mögen wir seinen Verfasser Protagoras nennen oder nicht, wir haben dort jedenfalls den metaphysischen Hauptsatz dieses Sophisten angetroffen, und zwar in einer Einkleidung, die gleichfalls einen deutlichen Reflex jenes relativistischen Geistes aufwies, — ganz abgesehen davon, daß der Denker, der den „Menschen" so nachdrücklich in den Vordergrund des Erkenntnisproblems gerückt hat, gar nicht umhin konnte, sich der Begrenzung alles Wissens durch die Schranken menschlicher Fähigkeiten mehr oder weniger deutlich bewußt zu werden.

Selbstbescheidung und Relativismus, diese Züge werden wir auch an der nächsten Hauptetappe unserer Darstellung, in der Lehre des Sokrates, wiederfinden; desgleichen ein anderes Merkmal der gesteigerten Strenge wissenschaftlicher Anforderungen, das Bemühen um scharfe Umgrenzung der Begriffe. Einen Schritt auf dieser Bahn bezeichnet des Prodikos uns leider kaum in den Umrissen bekanntes Streben nach genauer Unterscheidung synonymer Worte. Schärfe des Wortgebrauches zeichnet ferner die Reden aus, die Platon dem Protagoras in den Mund legt. Und hierin einen Fortschritt zu erblicken, daran kann uns auch die platonische auf Reizung der Lachmuskeln abzielende Darstellung nicht verhindern. So, wenn Platon den Sophisten von der Verwendung des Öles in der Kochkunst sagen läßt, sie bezwecke nur „das Mißbehagen zu verlöschen, das die Empfindungen begleitet, welche uns durch die Nase zuteil werden bei Speisen und bei Gemüsen"[1]. Die Komik liegt hier in dem Mißverhältnisse zwischen der Subtilität des Ausdrucks und dem trivialen, ja widrigen Anlaß ihrer Anwendung. Dieser Kunstgriff des unvergleichlichen Zerrbildners kann uns jedoch nicht die Einsicht rauben, daß solch eine strenge, jenem Zeitalter völlig fremde Unterscheidung zwischen dem Sinneseindruck und seinem Objekt auf der einen, zwischen der Sinnes- und der sie begleitenden Lust- oder Unlustempfindung auf der anderen Seite eine überaus verdienstliche war. Ein eigentlicher Definitionsversuch begegnet uns zum erstenmal in der Schrift „Von der Kunst", wo wir den Satz lesen: „Und zuvörderst will ich bestimmen, was ich als Wesen (oder Ziel) der Heilkunst betrachte, nämlich das völlige Beseitigen

der Leiden der Kranken und das Mildern der Heftigkeit der Leiden und" (wie mit beabsichtigter Paradoxie hinzugefügt wird) „das Sich-gar-nicht-wagen an die, welche von den Krankheiten schon bewältigt sind". Einen wieder fallen gelassenen Anlauf zu einer Definition treffen wir bei Demokritos an in dem Sätzchen: „Der Mensch ist — was wir alle wissen", während uns seine dem Aristoteles bekannten Begriffsbestimmungen der Wärme und Kälte nicht erhalten sind. Die ursprüngliche Heimat dieses Bemühens war, wie dies in der Natur der Sache liegt, das Bereich der Mathematik. Dies lehrt uns (von der schon dem Thales zugeschriebenen Definition der Zahl abgesehen) auch die oben erwähnte Polemik des Protagoras gegen die Definition der Tangente, nicht minder die Definitionen, welche Autolykos an die Spitze seiner zwei Elementarbücher stellt: „Über die bewegte Kugel" und „Über Auf- und Untergang der Gestirne". (Denn gehören diese Schriften auch erst dem Ausgang des vierten Jahrhunderts an, so setzen sie doch eine gar lange Reihe von Vorgängerinnen voraus.) Auch haben eben die Pythagoreer einige moralische Begriffe (wie Aristoteles meldet) zu bestimmen unternommen. Von Gorgias endlich kennen wir zwei Definitionen: die der Rhetorik, die uns hier nicht beschäftigen soll, und eine Begriffsbestimmung der Farbe, über deren auffällige sprachliche Form zwar Platon dort, wo er sie zum erstenmal anführt, scherzt, deren Inhalt er sich aber in einem Werke seines reiferen Alters aneignet, geradeso wie er die Hochachtung, die er der Persönlichkeit dieses Sophisten durchweg zollt, in einem Erzeugnis seines Greisenalters auch auf dessen ethische Doktrinen ausdehnt. Die Definition beruht auf der empedokleischen Lehre von den „Poren" und den „Ausflüssen", nach welcher die Farbenwahrnehmung nur dann zustande kommt, wenn diese jenen konform sind, und lautet also: „Die Farbe ist ein von räumlich Gestaltetem ausgehender dem Gesicht entsprechender und zur Wahrnehmung gelangender Ausfluß". Diese Definition hat der junge Menon (wie es im gleichnamigen platonischen Dialoge heißt) aus dem Munde des Gorgias in Thessalien vernommen, wo der Sophist während seiner letzten Lebensjahre weilte[1].

Daraus folgt übrigens, da Platon völlig zwecklose Anachronismen meidet, daß Gorgias auch im Greisenalter und somit geraume Zeit nach der Veröffentlichung seiner dialektischen Thesen der Beschäftigung mit physikalischen Fragen oblag. Dazu stimmt es auch, daß die meisten seiner Jünger, obgleich sie vorwiegend Rhetoren und Politiker wurden, doch die Spuren naturwissenschaftlicher Schulung nicht vermissen lassen. Von Alkidamas, den unsere Leser bereits als einen Vertreter des

Naturrechts kennen (vgl. S. 334 f.), besitzen wir eine vortreffliche Rede, welche die Kunst der schlagfertigen Improvisation verherrlicht und ihre Erzeugnisse für ungleich wertvoller erklärt als schriftlich ausgearbeitete Reden. Von ihm gab es aber auch ein die Physik behandelndes, vielleicht in dialogischer Form abgefaßtes Buch. Ein anderer und geringerer Gorgias-Schüler, der Redekünstler Polos, erscheint bei Platon gleichfalls als ein Naturkundiger[1]. Endlich, wenngleich Isokrates der Physik nicht minder als der Dialektik entsagt hat, so verewigte er nichtsdestoweniger den Gorgias eben als seinen Lehrer in den Naturwissenschaften; erblickte man doch auf der figurenreichen Tafel, die sein Grabmal schmückte, den Sophisten, der ihn selbst auf eine Himmelskugel hinwies. Und da ein Meister in dem Gedächtnis seiner Schüler nicht leicht als der Vertreter einer frühen, von ihm selbst später verleugneten Phase seines Wirkens fortlebt, so spricht dieser Umstand gegen die Annahme, daß jene paradoxen Thesen in der Laufbahn des Sophisten gleichsam einen Bruch bewirkt und sie in zwei völlig ungleichartige Abschnitte zerfällt haben. Ob er freilich seine physikalischen Lehren fortan etwa in der Weise des Parmenides mit einem Vorbehalt umgeben, ob er bei der Bestreitung des Seins-Begriffes ganz ausschließlich die eleatische strenge Form desselben im Auge gehabt hat, oder ob er vielmehr zu einer rein phänomenalistischen Ansicht fortgeschritten ist, etwa in der Art seines Schülers Lykrophon, der das Zeitwort „sein" sogar als Kopula zu verwenden gemieden hat, — über dies alles fehlt uns jegliche Kenntnis. Vermögen wir doch nicht einmal den Widerspruch zu lösen, der zwischen den zwei Angaben unserer Hauptquelle besteht, Gorgias habe behauptet, daß „Nichts existiert", und er habe den Begriff des Nicht-Seins ebensowohl wie jenen des Seins bestritten[2].

Während man jedoch aus dem sogenannten Nihilismus des Gorgias die Folgerung ableitet, er habe fortan auf allen eigentlichen Wissensbetrieb verzichtet und nur mehr die Kunst der Überredung gepflegt, oder doch mindestens, da die Tatsachen dem widerstreiten, er hätte konsequenterweise also handeln müssen, denkt niemand daran, in einem verwandten Fall einen gleichartigen Schluß zu ziehen. Xenophon läßt den Sokrates die Widersprüche, welche seine Vorgänger in der Weltweisheit spalteten, in ganz ähnlicher Weise hervorheben, wie dies Gorgias getan hat. Die Einen hätten behauptet, daß das Seiende nur Eines, die Anderen, daß es an Zahl unendlich sei; die Einen hätten unablässige Bewegung, die Anderen allgemeine Bewegungslosigkeit gelehrt; die Einen hätten das Entstehen und Vergehen aller Dinge behauptet, die Anderen jegliches Entstehen und Vergehen geleugnet.

Sokrates erschließt daraus allerdings die Frucht- und Ergebnislosigkeit derartiger, die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten, wie er meint, überschreitender Untersuchungen. Allein er zieht nicht einmal die weitere Folgerung, daß jedes Bemühen um Naturverständnis ein vergebliches sei. Wünscht er doch, daß seine Jünger das zu praktischer Verwertung geeignete Maß von Naturkenntnis erwerben, daß sie z. B. in astronomischen Dingen soweit Bescheid wissen, als dies dem Steuermanne frommt. Der Gedanke, daß nunmehr und für solange, als jener Widerstreit der Meinungen nicht geschlichtet ist, aller Wissenschaft der Boden entzogen sei, liegt ihm vollständig ferne; so ferne, daß er vielmehr daran geht, der Forschung ein neues Gebiet zu erschließen, indem er „die menschlichen Dinge" zu einem Gegenstand gründlicherer Einsicht, als bis dahin vorhanden war, zu machen beflissen ist. Und an dem Erfolg dieses Unternehmens macht ihn nicht der Zweifel irre, der ihm aus der Darlegung jener Widersprüche erwachsen ist[1].

Den Begriff des „Seienden" hatte Sokrates allerdings nicht gleich Gorgias kritisch zergliedert und verworfen. Allein daß dieser Begriff, dem er ganz so wenig als Gorgias irgendwelche Prädikate mit Sicherheit zuerkennen mochte, in seinem Gedankenleben auch nur die kleinste Rolle gespielt habe, wird niemand behaupten wollen. Nur so viel ist richtig, daß er die alten ausgetretenen Pfade der Forschung verließ, weil sie zu keinem gedeihlichen Ziel zu führen schienen. Und damit berühren wir einen Punkt, der für die gesamte geistige Artung des Zeitalters vom höchsten Belang ist. Die Verzweiflung an der Lösbarkeit der Aufgaben, mit denen frühere Generationen rastlos gerungen hatten, bildet einen der Faktoren, die jenen von uns schon an so vielen Einzelerscheinungen wahrgenommenen Umschwung herbeiführten. Die Kosmologie (im weitesten Sinne des Wortes) wird mehr und mehr durch die Anthropologie (gleichfalls in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes) verdrängt. Mit jenem einen Faktor haben andere zusammengewirkt. Einige von diesen haben wir schon an einer früheren Stelle eingehend zu würdigen versucht (vgl. S. 316 ff.) Noch ist aber des unscheinbarsten, in Wahrheit jedoch vielleicht wirksamsten Faktors zu gedenken, des einfachen Ablaufs der Zeit. Es bedurfte geraumer Zeit, ehe der Mensch sich selbst als ein würdiges Objekt wissenschaftlicher Betrachtung erschienen ist. Geraumer Zeit und der durch diese bedingte Steigerung der Selbstschätzung, welche die fortschreitende Naturbeherrschung, die Vervollkommnung staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen und nicht zum mindesten wohl die stete Mehrung des Schatzes geistiger Besitztümer in ihrem Gefolge hat. Zuerst hat der

erwachende Forschungstrieb sich so gut als ausschließlich auf die äußere Natur gerichtet. Wenn der Mensch seiner selbst dabei nicht völlig vergaß, so konnte er sich doch nur als der Spiegel, als ein trüber und gebrechlicher Spiegel der Außenwelt erscheinen. Es kam der Augenblick, da die Selbstbesinnung, die ihn auf seine eigenen Fähigkeiten als die Schranke und Bedingung aller Erkenntnis hinwies, da die Entmutigung, welche die Folge wiederholter fruchtloser Versuche war, das Weltproblem wie im ersten Anlaufe zu lösen, da endlich die mittlerweile errungene höhere Selbstschätzung die Aufmerksamkeit der Forscher auf den Menschen als „der Menschheit eigentlichste Sorge“ lenkte. Eine der Wirkungen dieses Wandels war der tiefere Ernst und die erhöhte Intensität, mit denen das Feld der Geschichte nunmehr bestellt ward. Köpfe ersten Ranges, die ein halbes Jahrhundert früher sicherlich die Reihen der Naturphilosophen verstärkt hätten, wandten sich jetzt genau so, wie ihr Zeitgenosse Sokrates es verlangte, dem Studium der „menschlichen Dinge“ zu. Ehe wir uns in einem neuen Buche mit dem nun schon so oft genannten athenischen Denker beschäftigen, der diese Forderung am entschiedensten gestellt und am kräftigsten verwirklicht hat, wollen wir einen Blick auf die bedeutsame Wendung werfen, die auf Grund der von uns namhaft gemachten Einflüsse in der Geschichtsschreibung eintrat.

Achtes Kapitel.

Der Aufschwung der Geschichtswissenschaft.

Gewaltig war der Umfang, den der Betrieb historischer Studien in diesem Zeitalter einnahm[1]. Neben massenhafte Sammlungen des Sagenstoffes, wie das Werk des Pherekydes sie umfaßte, tritt die Darstellung der unmittelbaren Gegenwart. Wie über Uranos und Kronos berichtet die Feder des Geschichtsschreibers über Perikles und Kimon. Vom Ätherglanze des Olymps erstreckt sich sein Blick bis herab zur Skandalchronik des Tages. Mitunter war ein Geist gleich heimisch in diesen Niederungen und in jenen Höhen. So der Thasier Stesimbrotos, der in seinem Buche „Über die Mysterien“ halbverschollenen Mythen ebenso eifrig nachspürte, wie er den schmutzigen Klatsch begierig auflas, mit dem dann sein Geschichts-

pamphlet die großen Gestalten athenischer Staatsmänner besudelt hat. Daneben fand er Muße, sich in einem besonderen Werke über das Leben Homers und über die Auslegung seiner Dichtungen zu verbreiten. Auch sonst fand das Feld der Kunst- und Literaturgeschichte betriebsame Pfleger. Als die zwei ältesten derselben werden uns Damastes und Glaukos von Rhegion genannt: jener der Verfasser einer Schrift „Über Dichter und Sophisten", wobei unter Sophisten, schon um der Verbindung mit den Dichtern willen, gewiß Philosophen schlechtweg zu verstehen sind; dieser ein Zeitgenosse Demokrits, der „Über die alten Dichter und Musiker" geschrieben hat. Auch Demokrit selbst, der große Enzyklopädist, hat sich, wie in seinen Schriften über homerische Dichtung und Sprache mit den Anfängen der Poesie, so in andern auch mit jenen der Musik beschäftigt und bei diesem Anlaß den später auch von Platon und Aristoteles ausgeführten Gedanken geäußert, daß Muße und ein gewisses Maß materiellen Behagens der Nährboden ist, dem die Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft entsprießen[1]. Noch älter als die zuletzt genannten Werke mag ein chronologisch geordnetes Verzeichnis von Dichtern und Musikern gewesen sein, das in Sikyon aufbewahrt und von dem Pontiker Herakleides benützt ward. Die Chronologie stand übrigens nicht nur, wie hier oder bei Hellanikos und Hippias (vgl. S. 358 f.), im Dienste der Geschichtsforschung; sie fand auch selbständige Bearbeiter: bereits im sechsten Jahrhundert an dem in Versen schreibenden Kleostratos, im fünften an Harpalos und Anderen, zumal an den großen Kalenderreformatoren Oinopides und Meton[2]. Schon begnügten sich die Griechen nicht damit, die Geschichte ihres eigenen Volkes zu schreiben: Charon von Lampsakos und Dionysios von Milet verfaßten „Persische Geschichten", während der Lyder Xanthos sich bei der Abfassung seiner „Lydischen Geschichte" ganz so wie in einer späteren Epoche andere Ausländer des Vehikels der griechischen Sprache bedient hat. Neues Material ward der Historie durch die Berichte von Entdeckungsreisenden wie Skylax von Karyanda und Euthymenes von Massalia zugeführt, nicht minder durch die aufkeimende Memoirenliteratur, der die „Reisebilder" des Dichters Ion angehörten, ein Werk, aus dem uns nur Weniges, aber gar Köstliches gerettet ist.

Doch weit bedeutsamer als die Erweiterung ihres Umfangs ist die innere Wandlung, welche die Geschichtschreibung erfahren hat. Das politische Verständnis erreicht alsbald eine Höhe, zu der sich die herodoteische Auffassung der staatlichen Dinge nicht anders verhält als wie die Dumpfheit des Kindesalters zur lichten Geisteskraft ge-

reifter Männer. Die ersten Spuren dieses Umschwungs begegnen uns in dem einzigen uns erhaltenen Überreste der reichen Flugschriftenliteratur, die das ausgehende fünfte Jahrhundert hervortrieb.

2. Die Schrift „Vom Staate der Athener" ist eines der eigenartigsten literarischen Erzeugnisse aller Zeiten[1]. Heftige politische Leidenschaft ist darin mit erheblichen Ansätzen zu wissenschaftlicher Betrachtungsweise in einer Art verquickt, die uns zugleich einen überaus starken Kopf und ein aufs tiefste verbittertes Herz erkennen läßt. Man möchte den Autor einem Offizier vergleichen, der die Werke einer feindlichen Festung zu erkunden unternimmt, um ihre Schwächen zu erspähen und die geeignetste Art des Angriffs zu ersinnen. Er wird jedoch von der kunstgerechten Anlage und dem zweckgemäßen Ineinandergreifen aller Teile dermaßen überrascht, daß er nicht nur vor jedem übereilten Angriff eindringlichst warnt, sondern seiner Bewunderung des planvollen Baues rückhaltlosen Ausdruck gibt und so fast zum Lobredner des bitter gehaßten Feindes wird. Der Haß ist es jedenfalls, der das Auge dieses athenischen Oligarchen aufs äußerste geschärft und ihm den Einblick in manch eine bis dahin unbekannte politische Grundwahrheit erschlossen hat. Der Einklang staatlicher Ordnungen und gesellschaftlicher Zustände, die Übereinstimmung zwischen den äußeren Formen und dem inneren Gehalt eines Gemeinschaftslebens wird hier zum erstenmal aufgedeckt. Die Seemacht Athens, sein auf ihr ruhendes merkantiles Übergewicht, die Art seiner Kriegführung, das Verhältnis von Landheer und Flotte, die demokratische Verfassung, gar vieles, was dem oberflächlichen Betrachter als bloßer Mißbrauch und Auswuchs derselben erscheint, wie der Gerichtszwang der Bündner, die Verschleppung der Prozesse, die Protzenhaftigkeit und Zuchtlosigkeit von Schutzbürgern und Sklaven — dies alles wird derart beleuchtet, verknüpft, in inneren Zusammenhang gebracht und auf gemeinsame Ursachen zurückgeführt, daß man diesem unscheinbaren Schriftchen nicht ohne Grund das vielsagende Lob erteilt hat, es biete das früheste Muster der deduktiven Behandlung sozialpolitischer Gegenstände dar.

Freilich kann uns dieses Lob keineswegs als ein unbedingtes gelten. So rühmenswert das hier zutage tretende Bestreben ist, die Fülle der Einzelerscheinungen unter große gemeinsame Gesichtspunkte zu rücken, so ersprießlich der bei der Betätigung dieses Strebens sich offenbarende Sinn für Kausalität ist: dies alles ändert nichts an der Tatsache, daß die deduktive Methode geschichtlich Gewordenes zu erklären und den Werde-

prozeß aufzuhellen wenig geeignet ist. So hat denn unser Autor einen seltenen Reichtum an feinen Beobachtungen und tiefdringenden Schlüssen aufzuweisen. Man konnte ihn in manchen Einzelausführungen als den Vorläufer Burkes, Machiavellis und Paoli Sarpis preisen. Man übertrieb jedoch, wenn man diese Darlegung „einen ersten Beitrag zur Erkenntnis der Naturgesetze der Staatsformen" genannt hat. Der Ausgangspunkt all seiner Erwägungen ist der innere Zusammenhang zwischen der Seeherrschaft und der Demokratie. Nun bestand diese Verknüpfung allerdings als ein Ergebnis der spezifisch athenischen Entwicklung. Aber daß hier kein „Naturgesetz" waltet, dies kann uns ein Blick auf Karthago und Venedig, auf Holland und England lehren. Auch darf den Deduktionen des Verfassers der Vorwurf der Konsequenzmacherei nicht immer erspart werden. Die These, die er zu erweisen unternommen hat, kündigt er in den Eingangsworten der Schrift wie folgt an: „Ich lobe die Athener nicht darum, daß sie diese Art der Staatsverfassung bevorzugt haben; denn sie bevorzugten damit das Wohlergehen der Schlechten vor dem der Guten. Daß sie aber, nachdem sie sich dafür entschieden, die Verfassung sicher bewahren und auch in dem übrigen, worin sie den Griechen zu fehlen scheinen, ihr Ziel erreichen, das will ich beweisen". Und nahe am Schluß läßt er sich also vernehmen: „Zur Verbesserung der Verfassung läßt sich gar vieles ersinnen; nicht leicht aber etwas, wobei die Demokratie erhalten bliebe und doch eine ernstliche Besserung bewirkt würde. Nur in geringfügigem Maße läßt sich derartiges bewerkstelligen, indem man hier etwas hinzutut, dort etwas hinwegnimmt". Die athenische Demokratie gilt ihm als vollendetes Kunstwerk, das so sein muß und nicht anders sein kann, um seinen Zweck, die Befriedigung der Menge, zu erfüllen. Dabei wird nicht bloß eingeräumt, sondern mit den stärksten Worten und mit offenbarer Übertreibung betont, daß „Schlechtigkeit und Unverstand" das große Wort führen, und daß „tolle Leute" in Rat und Volksversammlung die erste Rolle spielen. Aber dem Volke, das mit Recht sein eigenes Interesse verfolge, sei mit der „Unwissenheit, Schlechtigkeit und dem Wohlwollen" seiner jetzigen Führer besser gedient als mit der „Tüchtigkeit, Einsicht und dem Übelwollen" der „Guten" oder „Edlen". Allerdings komme es bei solchem Gebaren nicht zur besten Staatsordnung, wohl aber werde die Demokratie so am sichersten bewahrt. „Denn das Volk will nicht in einem gesetzlich wohlgeordneten Staate der Knecht sein, sondern Freiheit und Herrschaft besitzen . . . Aus eben dem, was du für Umkehr der gesetzlichen Ordnung hältst, zieht das Volk seine Stärke und seine Freiheit". Bedarf es der Bemerkung, daß in diesen scheinbar ganz objektiven, realpolitischen Ab-

leitungen doch ein gut Teil von verbissenem Doktrinarismus, oder richtiger: von einer in das Gewand der Doktrin sich hüllenden Verbissenheit steckt? Wie, wenn jener Unverstand, jene Schlechtigkeit und Tollheit der Volksführer die Machtstellung des Staates gefährden, zum Verlust der Flotte, der Tribute, des Reiches selbst führen sollten? Wo bleibt dann der angeblich so wohlgehütete Vorteil des Volkes? Die Wahrheit ist, daß die Ausführungen unseres Oligarchen zwar in zahlreichen Einzelheiten ins Schwarze treffen, daß es aber im wesentlichen doch die Tendenz ist, die ihm die Feder führt. Alle seine Einsicht steht im Dienste seiner Parteileidenschaft, all sein subtiles Denken wird zu einem Werkzeug seines Ingrimms. Die athenische Demokratie soll in jedem Betracht und in jedem Sinne des Wortes unverbesserlich sein. Ihre schwersten und eben von den Standes- wie Parteigenossen des Autors am schwersten empfundenen Übelstände sollen ausnahmslos als unabweisliche Konsequenzen des staatlichen Hauptprinzips erwiesen werden. Gilt es ihm doch, das athenische Staatswesen von Grund aus zu verurteilen, es in seiner Wurzel und in seinem Lebensnerv zu treffen. Es ist, als ob er seinen Freunden zuriefe: Hofft nicht auf Reformen! Erwartet nichts von Kompromissen! Was euch als gelegentlicher Mißgriff, als zufälliger Übelstand, allenfalls als zeitweilige Entartung gilt — es sind insgesamt Ausflüsse des einen unheilvollen Regierungsprinzips. Mit diesem steht und fällt das Wohlergehen der Menge, die eben deshalb allezeit und mit aller Macht dafür eintreten wird. Darum keine Halbheit und keine Übereilung! Vor allem kein Losschlagen zu unrechter Zeit und mit unzureichenden Kräften! Soll einmal der große Schlag geführt werden, so muß er ein entscheidender sein und mit der Obergewalt des „verfluchten Demos" (um die Fraktionssprache jener Zeit zu reden) für immer aufräumen[1]. Dazu müßt ihr entschlossen und wohlgerüstet sein, und es darf euch an starken Verbündeten nicht fehlen. „Denn" — und hier brauchen wir nicht mehr zwischen den Zeilen zu lesen — „denn nicht Weniger bedarf es, um der athenischen Volksherrschaft den Garaus zu machen!"

3. Dasselbe Jahr (424 v. Chr. Geb.), welches dieses merkwürdige Erzeugnis politischer Leidenschaft und politischen Verstandes ans Licht treten sah, hat einem Manne, dessen Wesen nahezu dieselben Elemente, aber in weit großartigerer Ausgestaltung und in ungleich gesünderem Mischungsverhältnis umschloß, die Muße geschenkt, deren er zur Vollendung seines Lebenswerkes bedurfte[2]. Die Muße war keine freiwillige. Thukydides, der Sohn des Oloros, ein Mann von großem Reich-

tum und altadeliger Herkunft, in dessen Adern außer griechischem auch thrakisches Blut floß, war von der Insel Thasos, wo er als Strateg eine Flottenabteilung befehligte, nicht rasch genug zum Entsatze des bedrohten Amphipolis herbeigeeilt. Er büßte die Versäumnis mit einem zwanzigjährigen Exil. Dieses hat er teils auf Reisen zur Vorbereitung, teils auf seinem an der thrakischen Küste gelegenen Landsitze zur Ausarbeitung jenes Werkes verwandt, das als das größte historische Denkmal des Altertums zu gelten ein unbestreitbares und nur selten bestrittenes Recht besitzt. Wir wollen hier auf den Geist seiner Geschichtsschreibung, auf die Methoden seiner Forschung gleichwie auf andere prinzipielle Punkte, die in den Rahmen unserer Darstellung fallen, einen raschen Blick werfen. Und sollten wir uns auch bei dem großen Athener und seiner unsterblichen Leistung etwas länger, als unbedingt nötig ist, verweilen, unsere Leser dürften uns darob schwerlich gram sein. Sind wir doch an dieser Stelle ganz eigentlich auf einem Gipfelpunkte geistiger Entwicklung angelangt. Wir stehen vor einem Höchsten an Wahrheitsstrenge, vor einem Höchsten an Ideenfülle, vor einem Höchsten auch an Kunstgewalt[1].

Kaum zwei Zeitgenossen bilden einen grelleren Kontrast als Herodot und Thukydides. Zwischen dem Erscheinen ihrer Werke liegt ein Zwischenraum von etwa zwei Jahrzehnten; zwischen der Geistesart des einen und der des anderen gähnt eine Kluft wie von Jahrhunderten. Ja, Herodot mutet uns durchaus altertümlich an, Thukydides ganz und gar modern. Der Zug zum Religiös-Poetischen, zum Legendarischen, zum Novellistischen, die nur hie und da durch Lichtblicke der Kritik gemilderte Glaubenseinfalt des Halikarnassiers ist in der Leistung des jüngeren der beiden Historiker bis auf die letzte Spur verschwunden. Sein Augenmerk ist in erster Reihe den politischen Faktoren, den realen Machtverhältnissen, man möchte sagen, dem Naturgrunde der geschichtlichen Begebenheiten zugewandt. Die Quellen derselben erblickt er ganz und gar nicht in den Schickungen und Eingebungen übernatürlicher Wesen, nur in geringem Maß in individuellen Launen und Leidenschaften; überall sucht er hinter diesen die allgemeinen bewegenden Kräfte, die Zustände der Völker, die Interessen der Staaten. Der Erörterung all der einzelnen Streitpunkte, aus denen der Peloponnesische Krieg hervorging, schickt er die vielsagende Bemerkung voraus: „Die wahrste, wenn auch die am meisten im Dunkeln gelassene Kriegsursache war die allzu stark entwickelte, das Mißtrauen Spartas herausfordernde Machtstellung Athens". Die Meldung seines Biographen, er sei ein Jünger des mechanischen Physikers Anaxagoras gewesen, stimmt jedenfalls aufs beste zu seiner Weltansicht wie zu seiner Geschichtsbehandlung[2].

Sein eifriges Bemühen ist darauf gerichtet, den Gang der menschlichen Dinge wie einen Naturprozeß im Licht unerbittlicher Kausalität zu schildern. So stark ist sein Streben nach strenger Sachlichkeit, daß man lange Abschnitte seines Werkes lesen kann, ohne zu erkennen, welcher Seite seine Zuneigung, welcher seine Abneigung angehört. Daß es ihm darum nicht an starker Empfindung fehlt, ist selbstverständlich für jeden, der da weiß, daß die intensive Vertiefung in die menschlichen Dinge und ihre lebensvolle Wiedergabe nur auf dem Untergrunde regsten persönlichen Anteiles gedeihen kann. Auch wird die sorglich bewahrte Ruhe nicht nur gelegentlich von einem Aufschrei innerer Erregung unterbrochen; die Schilderung des verhängnisvollen sizilischen Unternehmens wirkt geradezu mit dem Pathos einer gewaltigen Tragödie.

Herodot schreibt Geschichte, „damit, was von Menschen geschehen ist, nicht mit der Zeit verblasse und damit große und wunderbare Taten . . . nicht ihres Ruhms verlustig werden". Gewiß ist Thukydides in tiefster Seele auch von derartigen Antrieben bewegt worden. Allein in den Vordergrund stellt er, wie zur eigenen Rechtfertigung, „den Nutzen, den man in Hinkunft aus der sicheren Kenntnis der Vergangenheit zu schöpfen" vermögen wird, zumal bei der Beurteilung gleicher oder ähnlicher Geschehnisse, wie die (stets gleiche) Menschennatur sie mit sich bringt. In diesem Sinn und weil er sich bewußt ist, durch die Verschmähung aller sagenhaften Zutat sein Werk „reizloser" zu machen, nennt er es mit starkem aber wohlberechtigtem Selbstgefühl „mehr ein Besitztum für die Dauer, als ein Prunkstück für den Augenblick". Der nüchternen Strenge in der Festsetzung seines Zweckes entspricht die gleiche Gesinnung im Hinblick auf die Mittel, die er ihm dienstbar macht. Man hat sich in neuester Zeit darob verwundert, daß Thukydides nur eine kurze Spanne zeitgenössischer Geschichte und nicht vielmehr ein großes Stück Weltgeschichte zum Thema seiner Darstellung gewählt hat. Die Antwort auf diese verwunderte Frage erteilt uns der Historiker selbst mit der so oft und so nachdrücklich wiederholten Klage über die Schwierigkeit, volle Gewißheit auch nur über die Vorgänge seiner Zeit zu gewinnen. „Die Kriegsereignisse wollte ich nicht nach den Mitteilungen des ersten Besten und nicht, wie es mir eben wahr zu sein schien, erzählen (man denke an das Proömium des Hekatäos, S. 211!), sondern einiges als Augenzeuge, anderes, soweit es möglich war, auf Grund genauer Erkundung. Schwierig aber war es, das Richtige zu finden, weil auch die Tatzeugen nicht untereinander übereinstimmten, sondern je nach der Richtung ihrer Vorliebe und nach der Stärke ihres Gedächtnisses voneinander abwichen". Wie bitter klingt

seine Beschwerde darüber, daß „für die meisten die Aufsuchung der Wahrheit eine gar mühelose Sache ist, indem sie das ergreifen, was ihnen gerade zur Hand liegt". (Man denkt an Bacons: „ex iis quae praesto sunt pronuntiant".) Mit jener Tadelsucht, die fast allen Griechen im Blute lag und die auch der sonst so gutmütige Herodot seinem Vorgänger Hekatäos gegenüber nicht verleugnet (vgl. S. 222), werden Versehen, die eben Herodot, zumeist in seinen Angaben über spartanische Einrichtungen, begangen hat, hervorgesucht und daran die Bemerkung geknüpft, daß „die Leute über gar vieles selbst von dem, was noch jetzt besteht und nicht durch die Zeit verdunkelt ist, in Irrtum befangen sind".

Dennoch hat Thukydides nicht ganz und gar vermeiden wollen oder können, sich mit der Geschichte der grauen Vorzeit zu befassen. Bei solchen Anlässen treten Eigentümlichkeiten seiner Methode hervor, die einer besonderen Kennzeichnung bedürfen. Zwei Kernpunkte derselben seien vorab hervorgehoben. Thukydides bringt als der erste in historischen Dingen die Methode der Rückschlüsse zur Geltung. Wo es ihm an verläßlichen Nachrichten gebricht, dort geht er von Zuständen, Einrichtungen, auch Benennungen der Gegenwart aus, um daraus Schlüsse auf Vergangenes zu ziehen. So, wenn er zum Beweis dafür, daß der Raum der athenischen Akropolis einst die ganze Stadt umschloß, an den Sprachgebrauch seiner Zeit erinnert, dem „die Stadt" (Polis) schlechtweg noch immer die „Hochstadt" (Akropolis) bedeute. Oder wenn er als eine weitere Stütze derselben These die Tatsache verwendet, daß die wichtigsten Heiligtümer teils innerhalb jenes Bezirkes, teils in seiner unmittelbaren Nähe sich befinden, und daß gewisse Kultbräuche an einer ebendort gelegenen Quelle haften. Es ist dieselbe Methode, der wir jüngst wieder in dem neuentdeckten Buche des Aristoteles begegnet sind. Der zweite Punkt bezieht sich auf die Verwertung gegenwärtiger Zustände minder entwickelter Völker zur Beleuchtung früherer Kulturstufen vorgeschrittener Nationen. Dieser Forschungsbehelf, von dem die Sitten-, Religions- und Rechtsgeschichte unserer Tage den umfassendsten Gebrauch macht, und der die Ethnologie so eng an die Prähistorie gerückt hat — man denke beispielsweise an die noch gegenwärtig in Zentralbrasilien fortdauernde „Steinzeit" oder an die Pfahlbauten im heutigen Neu-Guinea und im vorgeschichtlichen Europa —, tritt uns gleichfalls bei Thukydides zum erstenmal entgegen. In der Odyssee nennt Nestor, der den in Pylos landenden Telemach um den Zweck seiner Reise befragt, als möglichen Zweck einer solchen neben Handelsgeschäften in völlig unbefangenen, keine An-

deutung moralischer Mißbilligung enthaltenden Worten den Seeraub[1]. Darob peinliche Verwunderung und allerhand Verlegenheitsauskünfte bei den Vertretern höfischer Gelehrsamkeit in Alexandrien nicht minder als bei manchen Buchgelehrten unseres Jahrhunderts. Jenen war das Verständnis für altertümliche Naivität schon abhanden gekommen, von diesen noch nicht wiedergewonnen worden. Hoch über beiden steht Thukydides, der weit davon entfernt ist, den Versen des Epos einen ihnen fremden Sinn aufzudrängen und der die rauhe Denkart homerischer Recken durch den Hinweis auf die Sinnes- und Lebensweise zurückgebliebener griechischer Stämme hell beleuchtet, gleichwie er auch sonst das Bild jener Frühzeit durch derartige Parallelen zu beleben und zu bereichern weiß.

Über die Statthaftigkeit der Verwendung dieses homerischen Zeugnisses kann kein Zweifel bestehen. Sollten volkstümliche Dichtungen uns auch über nichts anderes mit Sicherheit unterrichten können, so doch jedenfalls über die Gesinnungen derjenigen, für die sie bestimmt waren. Thukydides geht jedoch weiter und verwertet die Zeugenschaft des Epos in seinem Versuch einer Rekonstruktion der Urgeschichte von Hellas. Hier kann er, mit dem Maße der heute geltenden kritischen Methode gemessen, freilich dem Vorwurf nicht entgehen, daß auch er gleich Herodot und Hekatäos im Banne der halbhistorischen Methode steht. Gleich Herodot und Hekatäos, aber, wie wir sofort hinzufügen wollen, auch gleich Aristoteles und nahezu allen anderen Denkern und Schriftstellern des Altertums. Genauer ist der Standpunkt des Thukydides dieser. Er glaubt im ganzen und großen an die geschichtliche Realität der menschlichen Personen und ihrer Taten, die das Epos und in gewissem Maße die Sage überhaupt berichtet. Für ihn ist Hellen, der Stammvater der Hellenen, eine historische Persönlichkeit ganz ebenso wie Ion, der Stammvater der Jonier, eine solche für Aristoteles ist[2]. Insoweit können wir völlig sicher sein, daß unsere Skepsis im Recht und die Gläubigkeit auch der kritischesten Griechen im Unrecht ist. Dürfen wir dasselbe auch in bezug auf das Geschlecht der Atriden, auf Agamemnon, auf den Kampf um Troja behaupten? Darüber hat jedenfalls die Wissenschaft noch nicht ihr letztes Wort gesprochen. Ihre zentralen Vorgänge und ihre zentralen Gestalten pflegt die Heldensage in überwiegendem Maße der Wirklichkeit zu entnehmen, so frei sie auch mit ihnen schalten mag. Das französische Epos des Mittelalters wirrt die Zeiten gar bunt durcheinander; sie läßt z. B. Karl den Großen an den Kreuzzügen teilnehmen! Aber weder Karl den Großen noch die Kreuzzüge hat sie erfunden oder dem Götter-

mythos entlehnt. Thukydides aber hält seinerseits auch lediglich an den Grundzügen der durch die Dichter vermittelten Überlieferung fest, äußert wiederholt in starken Worten sein Mißtrauen gegen die Einzelheiten ihrer Darstellung und verschmäht vollständig die bei seinen Vorgängern so beliebte Geschichtsklitterei. Nicht umdeuten oder harmonisieren will er, sondern ergänzen. Geleitet von der klaren Erkenntnis, daß ihm kein Mittel zu Gebote steht, aus den Ausschmückungen, Übertreibungen und Entstellungen der Dichter ein irgend verläßliches Bild der fernen Vergangenheit herauszuschälen, betritt er eine völlig neue, seinen geschichtlichen Weit- und Tiefblick in staunenerregender Weise bekundende Bahn der Forschung. Die Deduktion ist das große Werkzeug, dessen sich sein Geist in zugleich kühner und doch nicht eigentlich verwegener Art bedient hat. Und zwar die Deduktion in jener Gestalt, die zur Entwirrung historischer Probleme die allein geeignete ist, als umgekehrt deduktive oder Methode der Rückschlüsse. Mit diesen Behelfen ausgestattet und mit einer Fähigkeit der Umschau begabt, der nichts zu groß und nichts zu gering ist, durch keinen Anflug nationalen Dünkels und schönfärberischer Neigungen beirrt oder gehemmt, gelingt es ihm, unter Heranziehung einer kleinen Zahl als zuverlässig erachteter Angaben, ein in der Hauptsache sicherlich treues Bild der frühesten hellenischen Entwicklung zu entwerfen. Das Fazit ist, daß die Griechen gar spät das Bewußtsein nationaler Zusammengehörigkeit erworben haben, daß sie auf einer älteren Gesittungsstufe sich von Barbaren oder Nichtgriechen wenig unterschieden, daß zu Lande wie zur See geübter Raub ihnen eine Hauptquelle des Erwerbs war, und daß Unsicherheit des Verkehrs, Menschen- und Vermögensarmut ihren Kulturaufschwung lange Zeit niedergehalten haben. Dabei wird der zeitliche Wechsel in der Art der Stadtanlagen, es werden die allmählichen Fortschritte der Schiffsbaukunst, es werden Wandlungen der Tracht und des Kopfschmuckes nicht minder als Veränderungen in der Bekleidung olympischer Preiskämpfer herangezogen und verwertet. Der Schutz vor Eroberung, den Attika der Dürftigkeit seines Bodens verdankt (vgl. S. 4), die hierauf fußende Stetigkeit seiner Zustände, die dadurch begünstigte Zuwanderung fremder Geschlechter, der also ermöglichte raschere Bevölkerungszuwachs und seine Folge, die Besiedelung Joniens; die durch den Mangel eines geregelten Ackerbaues verminderte Seßhaftigkeit und gesteigerte Wanderlust griechischer Stämme, der Besitzwechsel, den eben die fruchtbarsten Landschaften am häufigsten erfahren haben, die durch den Anwuchs des Reichtums geförderte Umwandlung des patriarchalischen Königtums in die sogenannte Tyrannis — dies sind einige weitere

Beispiele der von Thukydides auf diesem Gebiet angewandten Schlußweisen und der durch sie erzielten Ergebnisse.

4. Steht unser Historiker den Dichtern auch dort mit kühlem Zweifel gegenüber, wo sie menschliche Geschehnisse und naturgesetzlich Mögliches berichten, so steigert sich sein Mißtrauen ihren Götter- und Wundergeschichten gegenüber zu schroffer Ablehnung. Auch hat er augenscheinlich einem Kreis und einer Bildungssphäre zugehört, innerhalb deren dieser Unglaube als etwas Selbstverständliches galt und keiner besonderen Darlegung oder Begründung bedurfte. Wie weit sind wir hier von dem polternden Eifer entfernt, mit dem Herodot einige ihm unglaubhaft klingende Erzählungen bestreitet (vgl. S. 215). Für Thukydides ist alles Derartige einfach nicht vorhanden. Er denkt offenbar kaum einen Augenblick daran, daß man ihm zumuten könnte, an eine Durchbrechung des Naturlaufes zu glauben. Orakel und Weissagungen behandelt er mit kalter Verachtung, gelegentlich auch mit beißendem Spott. Auch jene Gebrechen des Verstandes, die derartigem Aberglauben in die Hand arbeiten, kennt er gründlich und kennzeichnet sie gelegentlich mit einem glänzenden Wort. Inmitten der durch den Ausbruch der Pest gesteigerten Kriegsnot erinnerte man sich zu Athen eines angeblichen Orakelspruches, der da lautete: „Einst wird kommen der dorische Krieg und mit ihm die Seuche". Dies führte jedoch — so fährt der Geschichtsschreiber fort — zu einem Streit, indem einige darauf aufmerksam machten, daß jener Orakelvers nicht die Seuche (loimós) nenne, sondern die Hungersnot (limós). „Es siegte aber in jenem Augenblick natürlich die Meinung, daß es die ‚Seuche' heiße; denn die Leute paßten ihre Erinnerung ihren Erlebnissen an. Wenn aber, so meine ich, dereinst wieder ein dorischer Krieg ausbrechen und in seinem Gefolge eine Hungersnot eintreten sollte, so werden sie selbstverständlich den Vers in dieser Fassung anführen". Allein nicht nur über eine namenlose Weissagung, auch über einen Ausspruch des pythischen Gottes äußert er sich mit sengendem Sarkasmus. Als die Bevölkerung aus dem durch die Peloponnesier verwüsteten flachen Lande sich massenhaft nach Athen flüchtete, ward auch das im Nordwesten der Akropolis gelegene sogenannte pelasgische oder pelargische Feld von den Flüchtlingen besetzt, obgleich ein alter Orakelspruch vor solcher Besiedlung warnte. Die Not achtete des göttlichen Verbotes nicht; bald aber maß man seiner Verletzung einen Teil der Schuld an den schweren Drangsalen bei, die Athen heimsuchten. „Mir scheint" — so bemerkt hier Thukydides — „der Orakelspruch in umgekehrter Weise erfüllt worden zu sein, als

man annahm. Nicht die dem Verbote widersprechende Besiedlung (jenes Feldes) erzeugte das Unglück, von dem der Staat befallen ward, sondern der Krieg erzeugte die Notwendigkeit der Besiedlung, und das Orakel nannte zwar den Krieg nicht, sah aber sehr wohl voraus, daß jene Besetzung in keiner anderen als einer Notlage erfolgen würde". Und nicht nur als grundlos, auch als verderblich gilt ihm solcher Aberglaube, der in Lagen, „die noch eine Rettung durch menschliche Kraft gestatten, die Menge veranlaßt, sich Weissagungen, Orakelsprüchen und derartigem zuzuwenden, was durch Erregung von (trügerischen) Hoffnungen den Untergang herbeiführt". Angesichts dieser und verwandter Äußerungen kann der Hinweis auf die einzige durch den Erfolg bewährte Prophezeiung, die ihm bekanntgeworden sei, auf die Voraussage nämlich, der Peloponnesische Krieg „werde dreimal neun Jahre dauern", kaum etwas anderes bedeuten, als daß er hierin ein merkwürdiges und darum der Aufzeichnung wertes zufälliges Zusammentreffen erblickt hat. Und nicht viel anders steht es mit jener Aufzählung teils unheimlich drohender, teils verheerender Naturereignisse, welche die Begebnisse des großen Krieges begleitet und seine Schrecknisse gesteigert haben. An dieser Stelle der Einleitung, an der Schwelle des gewaltigen Dramas, vor dem der Vorhang sich zu heben im Begriff ist, konnte der Schriftsteller, der die Macht und Größe des von ihm gewählten Geschichtsstoffes in das hellste Licht setzen will, unmöglich jene Mahnung zur Vorsicht einfließen lassen, die er an einem anderen Orte seinen Lesern nicht vorenthalten hat. Dort nämlich, wo er von den Vorhersagen der Propheten und von dem delischen Erdbeben spricht, das, „wie man sagte und meinte", den Kriegsausbruch verkündet hat, unterläßt er es nicht, den bedeutsamen Wink einzuflechten: „Und wenn sich etwa anderswo derartiges begab, man nahm von allem sorglich Kunde"[1].

Daß der große Athener dem Glauben seines Volkes gründlich entfremdet war, ist eine offen zutage liegende Tatsache. Das Wort „mythisch" hat in seinem Munde bereits denselben geringschätzigen Klang wie in jenem Epikurs. Man wünschte jedoch zu wissen, nicht nur, was er verneint, sondern was er bejaht, vor allem, wie er sich zu den großen Problemen der Weltentstehung und der Weltleitung gestellt hat. Kein Wort seines Werkes gibt uns hierüber eine Andeutung. Daß ihm der Glaube an übernatürliche Eingriffe geschwunden ist, haben wir bereits genügend hervorgehoben. Als wunderbar oder doch bedeutungsvoll erachtete Vorgänge, wie Verfinsterungen, Ungewitter, Überschwemmungen, der Strudel der Charybdis es waren, liebt er auf ihre natürlichen Ursachen zurückzuführen, wie er denn auch, abgesehen von

aller Befehdung der Superstition, der Naturbeobachtung und der Naturerklärung ungemein ergeben und für dieselbe ausnehmend wohl ausgerüstet war. Wir erinnern an seine überaus sorgfältige Erörterung der geographischen Verhältnisse, die es bewirken, daß die der Mündung des Acheloos benachbarte Inselgruppe mehr und mehr mit dem Festlande verwächst, desgleichen an seine meisterhafte Schilderung der athenischen Pest, die zu allen Zeiten die Bewunderung der Fachmänner erregt hat. Mußte er sich insofern zu Physikern und „Meteorologen" hingezogen fühlen, und müssen wir es als eine besondere Gunst des Schicksals preisen, daß er die Geschichtsschreibung der Naturforschung vorgezogen hat, so darf man doch kaum vermuten, daß er sich bei einem der Lösungsversuche der großen Welträtsel, die damals im Schwange waren, sei es bei jenem Leukipps, sei es bei dem des Anaxagoras, dauernd beruhigt hat. Nicht ihr Widerspruch mit den Lehren der Volksreligion, wohl aber ihre Verwegenheit und ihre Unbeweisbarkeit dürften ihn zurückgestoßen haben. Der Mann, der so lebhaft die Unmöglichkeit beklagt, auch nur über den Verlauf eines Treffens aus den Aussagen daran beteiligter, beiden Lagern entnommener Krieger vollkommene Klarheit zu gewinnen, da jeder nur über die Vorfälle in seiner nächsten Umgebung genauen Bescheid wisse — wie sollte er denen beigepflichtet haben, die über den Vorgang der Weltentstehung mit der Sicherheit eines Augenzeugen berichten zu können meinten? Man wird der Wahrheit am nächsten kommen, wenn man zweifelnde Zurückhaltung des Urteils als das Ergebnis des tiefen Nachdenkens bezeichnet, das Thukydides den größten Fragen, die den menschlichen Geist beschäftigen können, zu widmen sicherlich nicht aufgehört hat.

Die Unermüdlichkeit seines vor keinem Opfer und vor keiner Mühe zurückscheuenden Ringens nach Wahrheit und die Höhe der Anforderungen, die er an ihre Ermittlung gestellt hat, sie sind vielleicht der hervorstechendste Zug in dem Charakterbild unseres Historikers. So sehr ihm auch die Kunstvollendung seines Werkes am Herzen lag, er trug kein Bedenken, seinen Rahmen gelegentlich zu durchbrechen und selbst die Einheitlichkeit der sprachlichen Form zu schädigen, nur um seinen Lesern von wichtigen Aktenstücken — dem Bericht eines Generals und einigen zum Teil in dorischer Mundart abgefaßten Vertragsurkunden — völlig authentische Kunde zu erteilen. Allein — um nicht von einigen glimpflichen Versehen zu sprechen, die nur das beweisen, was keines Beweises bedurfte, daß auch Thukydides ein fehlbares Menschenkind war — steht nicht die von ihm in so reichem Ausmaß gepflogene Übung, Reden der Geschichtspersonen mitzuteilen, deren wortgetreue

Wiedergabe oft ein Ding der Unmöglichkeit war, in Widerspruch mit dieser Schätzung? Hierauf ist zu erwidern, daß der Geschichtsschreiber selbst, und zwar an hervorragendster Stelle, sich über die Natur dieses seines Verfahrens in einer Weise ausgesprochen hat, die jeder möglichen Täuschung vorbeugt. Während er in der Darstellung der Begebenheiten die denkbar größte „Genauigkeit" erstrebe, verzichte er (so ungefähr äußert er sich) auf diese als ein unerreichbares Ziel in der Mitteilung der Reden, denen nur teils „annähernde" tatsächliche, teils auch bloß innere, auf der Übereinstimmung mit der jedesmaligen Situation und dem Charakter der Sprechenden beruhende Wahrheit zuerkannt wird. So durfte ihm denn die Einflechtung von Reden das große Kunstmittel werden, das ihn befähigt hat, dem Körper der Geschichte ihre Seele zu gesellen[1].

5. Nichts wundervoller, als der Gebrauch, den Thukydides von diesem Kunstmittel macht, das er nicht erfunden, wohl aber zuerst in großem Stil angewendet hat. Er läßt es, von der dramatischen Verlebendigung der Erzählung abgesehen, zwei Zwecken dienen: der Charakteristik der Sprechenden und der Gedankenmitteilung des Autors. In ersterer Rücksicht ist es der Schärfe der Charakterzeichnung ungemein förderlich, daß die Reden überwiegend Bestandteile von Debatten sind, in denen die Vertreter entgegengesetzter Richtungen einander ablösen und dadurch vielfach eine kräftige Kontrastwirkung erzeugen. So, wenn in der Verhandlung über das sizilische Unternehmen in der athenischen Volksversammlung Alkibiades und Nikias einander gegenübertreten. Aus jedem Wort des ersteren spricht das Feuer, der Ungestüm, die hochstrebende Leidenschaft dieser genialen Natur, und gar wirksam hebt sich von diesem Hintergrunde das bedächtige Urteil und der kaustische Witz des vielerfahrenen Greises ab, der sich in der Kritik so stark erweist, wie er sich im Handeln bald unzulänglich zeigen wird. Mitunter charakterisiert sich eine Figur durch das, was sie verschweigt, nicht viel weniger als durch das, was sie ausspricht. Unmöglich kann es Zufall sein, daß Perikles in der gewaltigen Leichenrede bei der Bestattung der gefallenen athenischen Krieger, die neben ihrem tiefen Gehalt doch auch manche bei solchem Anlaß unvermeidliche konventionelle Zutat enthält, jede Anspielung auf die Gestalten der Volksreligion vermissen läßt. Wir erkennen darin die geflissentliche Absicht, den freigeistigen Jünger des Anaxagoras, den aller Mythologie entfremdeten Denker als solchen zu kennzeichnen. Endlich: es werden nicht nur Individuen durch die Eigenart ihrer Rede charakterisiert, dies gilt auch

von Stammes- und Standestypen. So werden den temperamentvollen, aber schwerflüssigen Böotern durchweg mehr affekt- als gedankenreiche Reden geliehen; und wenn ein spartanischer Volksmann, wie jener Ephor Sthenelaidas, auftritt, so bezeichnet ihn nicht nur der markige Lakonismus des Ausdrucks, sondern nicht minder der den breiten Schichten des dorischen Stammes eigene körnige und schlagfertige Mutterwitz.

Was aber diese Art der Gedankenmitteilung anlangt, die es dem Historiker gestattet, aus dem unermeßlichen Vorrat seiner Ideen zu schöpfen, ohne doch in aufdringlicher Weise in eigener Person hervorzutreten, — wie soll man von ihr nach Gebühr und zugleich ohne den Schein der Übertreibung handeln? Welch eine endlose Fülle zutreffender Beobachtungen, scharfsinniger Beweisführungen, ewig wahrer Maximen tritt uns hier entgegen! Ein ähnliches Schatzhaus politischer Belehrung steht uns wohl nur in Machiavellis Schriften offen. Allein schon der Umstand, daß bei Thukydides alle Reflexion aus geschichtlich gegebenen Situationen wie ungesucht hervorwächst und ihr somit alles Lehrbuchartige und jeder Anflug systematischer Trockenheit abgeht, hat es bewirkt, daß bei solchem Vergleich nicht der Athener zu kurz kommt, sondern der Florentiner. Und wie erweitern sich andererseits die Gelegenheitsreden zuweilen zu umfassenden, von philosophischem Gehalte strotzenden Erörterungen. Wir haben oben die Vermutung geäußert, daß Protagoras als der erste das Strafrecht auf dem Grunde des Abschreckungszweckes aufgebaut wissen wollte. Da ziemt es sich, daran zu erinnern, daß Thukydides bei ungemein passendem Anlaß einem Sprecher (dem Athener Diodot in der Verhandlung über die Bestrafung der lesbischen Rebellen) eine tiefeindringende, vielleicht eben gegen Protagoras gerichtete Bestreitung dieser Theorie in den Mund legt, die der unwiderstehlichen, das Urteil berückenden Gewalt starker Leidenschaft mit unvergleichlichem Tiefblick gerecht wird. In anderen Fällen wird der Mangel einer systematischen Behandlung dadurch wettgemacht, daß an verschiedenen Stellen des Werkes verstreute Einzelzüge sich im Geiste des aufmerkenden Lesers zu einem Gesamtbilde vereinigen, wie das in dieser Art erzeugte Gemälde des athenischen Volkscharakters eines ist.

Man könnte erwarten, daß die zwei Zwecke, denen das Kunstmittel der Rede dient, einander mitunter durchkreuzen, daß insbesondere die Gedankendarlegung der Charakteristik gelegentlichen Eintrag tut. Thukydides hat so viel zu sagen, daß es nicht zu verwundern wäre, wenn er sich hierzu nicht immer des geeignetsten Sprachrohrs bediente. Auch war es schwer, wenn nicht unmöglich, in diesem Betracht durch-

gängige Harmonie zu erzielen, da die Situationen, die zu bestimmten Gedankenausführungen auffordern, ebenso tatsächlich gegeben waren wie die in ihnen auftretenden Personen. Wir behaupten nicht, daß der Geschichtsschreiber dieser Schwierigkeit niemals erlegen ist. Allein es sind dies, soweit unser Urteil reicht, nur vereinzelte Fälle, die übrigens einen ganz besonderen Reiz besitzen und uns eine gar willkommene Belehrung erteilen. Denn eben durch diese Lücken des Kunstbaues leuchtet hell die Flamme der Persönlichkeit hindurch. In der perikleischen Leichenrede, dieser zur Quintessenz verdichteten Philosophie des athenischen Staatslebens, in diesem Wunderwerke, das uns anmutet, als sei der antike Stoff von einem modernen Geist ersten Ranges, etwa von einem Alexis von Tocqueville geformt worden, in diesem köstlichen, vielleicht dem köstlichsten Kleinod der griechischen Prosaliteratur, wird kein Zug des athenischen Gesellschaftslebens stärker betont als die individuelle Freiheit, die zwanglose, von keinem Joch der Majoritätsherrschaft eingeengte mannigfaltige Gestaltung des Privatlebens. Eben darauf als auf die wertvollste Frucht der heimischen Staatseinrichtungen läßt der Geschichtsschreiber aber auch Nikias in seiner letzten Ansprache, unmittelbar vor dem Entscheidungskampf im Hafen von Syrakus verweisen. Wir irren schwerlich, wenn wir meinen, daß dieser Hinweis im Munde des Nikias, des Mannes der kahlen Korrektheit und der peinlichen Observanz, ungleich weniger angemessen ist, als in dem des Philosophen-Freundes Perikles; daß eben hier die Rücksicht auf die Situation weit stärker war als jene auf die Person, die in ihr zu Worte kommt, und daß es diesmal Thukydides allein ist, der durch den Mund jenes Feldherrn zu uns spricht und seinem eigenen überquellenden Gefühl ohne Rücksicht auf die Person des Redners Ausdruck gibt. Mag uns manche derartige Unebenheit entgehen, da wir ja die Charaktere zumeist nur durch Thukydides selbst genauer kennen und ihre Darstellung kaum jemals an entscheidenden fremden Zeugnissen zu messen vermögen — es sind trotz alledem gewiß nur seltene Ausnahmen. Denn eben dies ist der Punkt, an dem die unvergleichliche Kunst des Meisters ihre höchsten Triumphe feiert. Ein Beispiel mag dieses Urteil begründen helfen. Keiner der Figuren, die über die Bühne seines großen Geschichtswerkes schreiten, bringt Thukydides geringere Zuneigung entgegen, als dem Gerber Kleon. Dennoch, wie trefflich weiß er sich dort, wo es ihm augenscheinlich darum zu tun ist, den so oft und so eindringlich geschilderten Vorzügen des athenischen Volkscharakters einige dunkle Schatten beizugesellen, eben dieses ihm so

widerwärtigen Sprechers zu bedienen. Daß die Bildung der Athener hart an Überbildung streift, daß die Feinheit ihres Denkens nicht selten seine Sicherheit und Gesundheit schädigt, daß die Söhne Attikas oft durch die Fülle der Gesichtspunkte verwirrt und mehr geistreich als verständig sind, dies ist ganz augenscheinlich die Überzeugung des Geschichtsschreibers selbst, die er durch keines andern Mund wirksamer kundgeben kann als durch jenen des derben und von höherer Geistesbildung wenig berührten Demagogen. Ihn läßt er darum seinen Landsleuten die harten Tadelsworte zurufen: Ihr seid die Sklaven des Paradoxen, die Verächter des Herkömmlichen; ihr wohnt den Debatten über die vitalsten Fragen des Augenblicks in derselben Verfassung bei, als gälte es einen folgenlosen Geistes- und Redekampf zu genießen. Ihr seht die Tatsachen nur durch das Medium der Reden; auf diese blickt ihr, um Künftiges zu erschließen und Vergangenes zu beurteilen; der Schein und die Wirklichkeit, die Realität und ihr Abbild haben für euch die Rollen getauscht![1]

Doch Kleons Name ruft uns in die Bahn der Erörterung zurück, von der wir uns vielleicht schon allzuweit entfernt haben. In Frage stand die Wahrheitsliebe des Geschichtsschreibers. In keinem Punkt ist seine Unparteilichkeit stärker und, wie wir bereitwillig zugeben, mit besserem Recht angefochten worden als eben in betreff Kleons. Kein Zweifel, des Demagogen polternde Heftigkeit, sein plebejisches, aller feinen Sitte Hohn sprechendes Gebaren — sie haben unsern Historiker nicht weniger zurückgestoßen und gegen Kleons solides Verdienst blind gemacht als etwa Aristoteles, wie das sein „Staatswesen der Athener" beweist. Allein daß wir dies behaupten können, dies verdanken wir lediglich dem Material, das uns Thukydides selbst in reicher Fülle und in tadelloser Gestaltung zur Verfügung stellt. Insbesondere sind es die Vorgänge auf der Insel Sphakteria, in Ansehung deren die vom Historiker erzählten Tatsachen und das von ihm gefällte Urteil in schneidendem Widerspruche stehen. Der schlichteste Leser kann diesen Widerspruch mit Händen greifen. Kleon hatte sich erbötig gemacht, die vierhundert auf jenem Inselchen befindlichen, von jedem Beistand abgeschnittenen spartanischen Hopliten binnen zwanzig Tagen lebend oder tot nach Athen zu bringen. Er verfügt über eine erdrückende Übermacht, er gesellt sich den besten Feldherrn, den das damalige Athen besaß, Demosthenes bei — und der Erfolg entspricht genau und vollständig seiner Erwartung. Dennoch nennt der von Geringschätzung erfüllte und auch von persönlichem Haß, wie es scheint, nicht freie Geschichtsschreibers jenes Versprechen „ein wahnwitziges". Eben dieser Fall

greller Parteilichkeit scheint uns das kräftigste Argument für die Stärke seiner Wahrheitsliebe zu liefern. Denn wie leicht wäre es für ihn gewesen, die weite Kluft zwischen dem Bild der Tatsachen und dem über sie gefällten Urteil, wenn nicht verschwinden zu machen, so doch erheblich zu verringern. Hätte er doch zum mindesten auf unvorhergesehene glückliche Zufälle hinweisen können, die an der Verwirklichung jener „wahnwitzigen Verheißung" einen Anteil hatten. Allein sein Bericht enthält keine Silbe, die eine derartige Deutung zuläßt. Hier, wo der Haß sein Urteil am meisten getrübt hat, zeigt er sich völlig frei von jedem Anfluge von Arglist, von jeder tendenziösen Entstellung oder Zurechtlegung der Tatsachen. Und nicht anders dort, wo warme Zuneigung sein Urteil gefärbt hat. Als Nikias den Mißerfolg des von ihm mit so erstaunlichem Ungeschick geleiteten sizilischen Feldzugs mit seinem Blute besiegelt, bricht Thukydides in eine Totenklage aus, die nicht nur sein tiefes Mitgefühl mit dem tragischen Schicksal des unseligen Mannes, die auch seine hohe Wertschätzung desselben in kaum zu überbietender Stärke kundgibt. Allein er hat darum keinen der zahlreichen, kaum begreiflichen Mißgriffe des Nikias verschwiegen oder beschönigt; er hat uns ein, wenn nicht den Menschen, so doch den Feldherrn geradezu vernichtendes Anklagematerial in die Hand gespielt. Auch ihm war eben trotz aller Geistesschärfe jene Arglosigkeit oder „Einfalt" des Gemütes eigen, die, um mit ihm selbst zu sprechen, „einen so wesentlichen Bestandteil alles Seelenadels ausmacht"[1].

Doch wir müssen von Thukydides scheiden, so schwer es uns auch fallen mag. Wir werden ihm bald wieder begegnen. Denn ehe wir der Geistestat des Sokrates, dem ersten ernstlichen Versuch einer systematischen Begründung der Ethik, unser Augenmerk widmen, wird es nottun, die seinem Auftreten vorangehende Entwicklung ethischer und politischer Gedanken und Gesinnungen wenigstens im Umrisse zu zeichnen. Wir werden bei diesem Versuche vornehmlich aus den Werken der Dichter, insbesondere der tragischen, schöpfen, aber auch die Äußerungen der Redner und Geschichtsschreiber, zumal des gedankentiefsten unter diesen, zu verwerten nicht versäumen.

Anmerkungen und Zusätze.

Das Motto des ersten Buchs aus H. S. Maine, The Rede-Lecture of May 22, 1875 p. 38.

3 1) Vgl. Bursian, Geographie von Griechenland I 5—8. Nissen, Italische Landeskunde I 216: „Nirgends findet sich auf so kleinem Raum eine gleiche Mannigfaltigkeit von Buchten, Vorgebirgen, Bergketten, Tälern, Hoch- und Tiefebenen, Inseln verschiedener Art beisammen." G. Perrot in Revue des deux mondes, Februar 1892: „Le sol et le climat de la Grèce", insbesondere S. 544. — Das Wort über die „Dürftigkeit" bei Herodot VII 102. —

4 1) Thukydides I 2.

5 1) Näheres über die Erweiterung des geographischen Horizonts bei H. Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde I^1 16 ff. [= I^2 41 ff.], Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 367. — 2) Samische Ansiedler in der libyschen Wüste kennt Herodot III 26.

6 1) Ähnliche Gesichtspunkte wie hier bei B. Erdmannsdörffer: „Das Zeitalter der Novelle in Hellas" (Preußische Jahrbücher 1869).

7 1) Über „Kessel" und „Dreifüße" vgl. Ilias 9, 264 f.; Odyssee 13, 13 f. und 217; diese zur Bezeichnung von Werteinheiten in kretischen Gesetzen verwendet (Comparetti im Museo italiano III passim), schließlich auch als Nebenstempel auf kretischen Münzen angebracht. Sollten, wie Svoronos will (Bulletin de corr. hell. XII 405), diese Münzen schon in jenen Gesetzen gemeint sein, so sprechen doch die Homerstellen allein vernehmlich genug. Über die ägyptischen Barren und Ringe, die mehr als Wertmesser denn als Tauschmittel dienten, vgl. Ed. Meyer, Kl. Schriften S. 96.

9 1) Meister des Chorgesanges: man denke an Stesichoros und seine eigenartige Behandlung des Helenamythos, vgl. Otfr. Müller, Geschichte der griechischen Literatur I^2 363 ff. [= I^4 337 f.]. — 2) Über asiatische sowohl als ägyptische Einwirkungen auf den sogenannten mykenischen Kunststil vgl. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen, Leipz. 1890, S. 358, und Reisch, Die mykenische Frage, in den Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen S. 104. Während der mykenische Stil sich anderwärts, zumal in Attika und auf den Inseln, fortentwickelt hat, ist im Peloponnes, fast sicherlich infolge der dorischen Eroberung, ein Bruch der Entwicklung eingetreten. Ägyptischen Einfluß auf die Anfänge der statuarischen Kunst erkennen unter anderen an Collignon, Histoire de la sculpture Grecque I 119, und Lechat, Bull. de corr. hell. XIV 148 ff.

3) Griechische Söldner haben sich auf den Füßen eines Kolosses zu Abu Simbel in Nubien verewigt (Inscript. Graecae antiquissimae ed. Roehl, Berlin 1882, p. 127 ff. [Nr. 482]. Nach Tausenden zählende Scharen von solchen haben Psammetich I und II verwendet, vgl. E. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens S. 360

ff. In Babylon weilte als Landsknecht Antimenidas, der Bruder des Dichters Alkaeos (Strabo 13, 2, 3, p. 617).

11 1) Das Klima Joniens schildert Herodot I 142. Der Kenner, dessen Urteil über die Herkunft der Jonier ich annehme, ist Kretschmer (Glotta I 11 ff., insbesondere S. 13). Inwieweit Thumbs Modifikation dieser Ansicht wohlbegründet ist (Handbuch d. griech. Dialekte S. 305), vermag ich nicht zu entscheiden.

12 1) Über jonische Vielseitigkeit und ihre Ursachen vgl. Grotes treffliche Bemerkungen Hist. of Greece III[3] 236 f. Zum „Segen der Blutmischung" vgl. Sprenger, „Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung" usw. (S. 367 des Sonderabdrucks aus Bd. 45 der Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft): „Man darf sagen, die muslimische Kultur, die wir die arabische zu heißen gewöhnt sind, ist aus der Kreuzung des arabischen Blutes und Geistes mit dem persischen hervorgegangen."

2) Der Verf., der die hier erörterten Fragen in einem früheren Schriftchen: „Traumdeutung und Zauberei", Wien 1866 [= Essays und Erinnerungen 72 ff.], behandelt hat, steht noch immer auf dem Standpunkte, den David Hume in seiner „Naturgeschichte der Religion" also formuliert hat: There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious" ([The natural history of religion, sect. 3 =] Essays [ed. Green and Grose II 317]). Schwer leidet die Religionswissenschaft zurzeit unter dem Mangel einer festen Terminologie. Die wichtige Bezeichnung „Animismus" wird von dem hervorragenden Forscher, der sie vornehmlich in die Literatur eingeführt hat — und dessen grundlegende Werke von uns reichlich benutzt wurden —, bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne gebraucht; siehe darüber seine eigene Erklärung (Tylor, Primitive Culture II 100). Noch schlimmer steht es um den Ausdruck „Fetischismus", der allerwärts einmal die Verehrung der großen Naturobjekte, ein andermal die Anbetung von Gattungen unbelebter Dinge, dann wieder jene geringfügiger Einzelobjekte bezeichnet, wie ein seltsam geformter Stein, eine auffällig gefärbte Muschel und dergleichen mehr es sind. Hier hat die Vieldeutigkeit des Wortes den Fortschritt der Erkenntnis ernstlich geschädigt. Der vollberechtigte Rückschlag gegen die Annahme, daß die Verehrung von Fetischen der letzteren Art die ursprünglichste aller Religionsformen sei, hat unseres Erachtens weit über das Ziel geschossen und vornehmlich bei Herbert Spencer zu unstatthafter Unterschätzung des Fetischismus überhaupt geführt. Die richtige Einsicht, daß Verehrungsobjekte, die man Fetische benannt hat, vielfach nur s e k u n d ä r e Religionsgebilde sind, daß ihnen häufig bloß als den (dauernden oder zeitweiligen) Wohnsitzen eines Geistes oder einer Gottheit Anbetung gezollt wird, ist zu dem Satz verallgemeinert worden, „that fetishism is a sequence of the ghost-theory" (H. Spencer, Principles of Sociology I 345). Wir glauben uns befugt, das Wort in seiner herkömmlichen, wenngleich der Etymologie (über welche man Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions[3] 130 vergleichen mag) widerstreitenden Bedeutung zu gebrauchen und erklären uns durch des erlauchten englischen Denkers Versuch, alle Naturanbetung auf Geister- und zumal Ahnengeisteranbetung zurückzuführen, ganz und gar nicht überzeugt.

Die große Scheinbarkeit des Nachweises, daß alle Religion ursprünglich Ahnen- oder Geisterkult ist, beruht unter anderm wohl auch auf folgendem Umstand. Es findet ein beständiger Nachwuchs solcher Götter statt (so fortwährend in Indien; vgl. Grant Allen, The evolution of the idea of God, p. 32, und Lyall, Asiatic studies², 1—54). Die großen Naturobjekte sind eben längst gleichsam vergeben, nicht minder die hauptsächlichen Lebensinteressen der Menschen schon durch altüberlieferte Gottheiten vertreten. Nun besitzen aber alle allgemein anerkannten Götter eine gewisse Tendenz sich abzunützen. Es besteht das Verlangen nach immer neuen Sondergottheiten, die ein engeres Band mit ihren Verehrern verknüpfen soll. Eben darum ist der Teil der Religionsbildung, der sich gleichsam unter unseren Augen vollzieht, vorzugsweise Seelenkultus.

Die im Text gegebene Darstellung der Religionsentstehung soll sämtliche unserer Überzeugung nach dabei wirksamen Kräfte umfassen, gleichviel ob sie in jedem einzelnen Falle tatsächlich zur Geltung kommen oder nicht. Eben die Forschung der jüngsten Jahre hat hier weit mehr Unterschiede aufgewiesen, als vorher bekannt waren. Der lange vermißte Nachweis vollkommener Religionslosigkeit ist von P. und F. Sarrasin in ihrem Werke „Die Weddas auf Ceylon", Wiesbaden 1892/93, inbetreff dieses Volksstammes erbracht worden. Karl von den Steinen (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, Berlin 1894) hat uns mit Völkerschaften bekanntgemacht, die nur in ihren Bestattungszeremonien schwache Ansätze zu Totenopfern zeigen (im Verbrennen der Habe des Verstorbenen und im Beträufeln seiner entfleischten Knochen mit Blut), denen aber der Ahnen- sowie jeglicher Geisterkult so fremd ist wie gegenwärtig wenigstens die Verehrung von Naturobjekten. Die letztere fehlt (nach Oskar Baumanns mündlicher Mitteilung) auch den Bantu-Völkern Afrikas oder besteht bei ihnen doch nur in jener oben angedeuteten sekundären Weise. Wenn wir daher im Texte vom primitiven oder Ur-Menschen sprechen, so soll dies als eine schematische Darstellung gelten, die mit dem hier ausgesprochenen Vorbehalte zu verstehen ist.

15 1) „Seelen der Dinge". Über Sach-Seelen (object-souls) vgl. Tylor, Primitive Culture I 431. — Die Bedeutung der Traumphänomene für den Seelen- und weiterhin für den Unsterblichkeitsglauben ist von Tylor, Spencer und deren Nachfolgern in das hellste Licht gestellt worden. Auch Oskar Peschel, Völkerkunde, Leipz. 1875, S. 271, erkennt die Richtigkeit dieser Ableitung vollständig an, Siebeck hingegen (Gesch. der Psychologie I. 1, S. 6) bekämpft sie mit unseres Erachtens nicht zulänglichen Gründen, während er S. 9 über die das Erlöschen des Lebens begleitenden Umstände und ihre Deutung sich ganz ähnlich äußert wie wir S. 17 oben.

16 1) „The Basutos . . . think that if a man walks on the river-bank, a crocodile may seize his shadow in the water and draw him in" (Tylor, a. a. O. I 388). Auch sonst sind im Vorhergehenden Tylors Angaben vielfach benützt worden.

19 1) „Als die Jakuten gerade während des Ausbruchs der Pocken zum ersten Male ein Kamel erblickten, erklärten sie es für eine feindliche Gottheit, welche die Pocken über sie gebracht" (Wuttke, Gesch. d. Heidentums I 72). — 2) Hier sollte neben dem Hilfsbedürfnis die Furcht vor der unheimlichen Gewalt der Toten erwähnt und vielleicht mehr als jenes betont werden.

Vgl. die (von Übertreibung freilich nicht freie) Darstellung bei I h e r i n g, Vorgesch. d. Indoeuropäer (1894) S. 60.

20 1) „Ein alter theologischer Dichter“, nämlich Hesiod, Theogonie 126 ff. — 2) „Bei Homer“, Ilias 21, 356 ff.

22 1) Hymnus in Venerem 258 ff. Zum folgenden vgl. Ilias 20, 8/9.

23 1) Vgl. Welcker, Griech. Götterlehre I 38 ff. — 2) Vgl. insbesondere Schuchhardt, „Schliemanns Ausgrabungen“, zumal das Schlußkapitel.

24 1) In der O d y s s e e tritt der ethische Gesichtspunkt ungleich stärker hervor. Das Ende vor allem, der Untergang der Freier, erscheint als göttliches Strafgericht; vgl. insbesondere 22, 413 ff. Hart daneben freilich, ebend. 475 ff., Züge wildester Roheit. Neben der überraschend stark ethisch gefärbten Stelle 19, 109 ff. befremdet nicht wenig 19, 395, wo Diebstahl und Meineid als Gaben genannt werden, die Hermes seinem Liebling Autolykos verliehen hat. In der Iliade erscheint Zeus als Rächer des Unrechts 16, 385 ff.; Unterweltsstrafen für Meineidige 3, 278. Zum folgenden vgl. Diels, Sibyllinische Blätter S. 78 Anmerkung 1.

26 1) „Menschenopfer“. Vgl. Preller, Griech. Mythologie I^2 99, 201 f., 542 [= I^4 128; 260 ff.; 693]; II 310. — 2) Die Leichenfeier des Patroklos Il. 23, 22 f. und 174—177. Hier ist Erwin Rohdes bahnbrechendes Werk „Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen“, vor allem I^2 14 ff. reichlich verwertet worden.

27 1) Über die Totenopfer der Skythen vgl. Herodot IV 71 f. — 2) Vgl. Schuchhardt a. a O. 180 f., 189 240, 331, 340. — 3) Vgl. Rohde a. a. O. I^2 251 A. 3, desgleichen des Verf.s Beiträge zur Krit. u. Erkl. griech. Schriftsteller II Nr. 6 [= Hellenika I 223].

28 1) Diese Mutmaßung über den Einfluß der Verbrennungssitte hat Rohde a. a. O. I^2 27 ff. geäußert. Doch begegnen „wir beiden Arten der Bestattung . . . im vedischen Altertum in gleicher Berechtigung“ (Zimmer, Altindisches Leben 401 ff., vgl. auch 415), ohne daß der Ahnenkultus darunter gelitten hätte.

2) Man vgl. z. B. Il. 1, 396 ff. mit Hesiod Theog. 148 ff. Hier der Titanenkampf, dort das, was man eine Palastrevolution der Olympier nennen könnte.

29 1) Über Sonne und Mond vgl. Tylor a. a. O. I 260—262. — Über den solarischen Charakter Simsons vgl. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, S. 128. Die Erzählung gehört zu den durchsichtigsten aller Naturmythen. Zum folgenden vgl. A. Kaegi, Der Rigveda[2] 59 f., ferner vgl. Tylor a. a. O. II 189, desgleichen Aeschyl. Prometh. 369 ff. (Kirchhoff) [= 363 ff. W.].

30 2) [richtig 30 1)] Den sinnigen Mythos der Maoris hat Sir George Grey vor kaum 40 Jahren aufgezeichnet (vgl. Tylor a. a. O. I 290 ff.). Eine im wesentlichen übereinstimmende Version bei Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde I 314. Hier rufen die Kinder des Rangi und der Papa, nachdem einer von ihnen „das Sonnenlicht unter der Achselhöhle von Rangi hervorscheinen gesehen“ — also die Sehnsucht nach dem ihnen bisher unbekannten Licht in ihnen geweckt ward —, allzusammen aus: „Wir wollen unseren Vater töten, denn er hat uns in die Finsternis eingesperrt“ Doch pflichten sie schließlich dem Rat desjenigen bei, der den Vater nicht zu töten, sondern in die Höhe zu schieben empfiehlt. Die chinesische Legende ebenfalls bei Tylor a. a. O. I 294.

Die phönikische Sage deutet Eusebios Praep. evang. I 10 [p. 36c] nach Philon von Byblos und dessen Vorlage, Sanchuniathon, an. Man beachte insbesondere die Worte: ὡς καὶ διαστῆναι ἀλλήλων und ὁ δὲ οὐρανὸς ἀποχωρήσας αὐτῆς κτέ.

30 2) Hesiod Theog. 154 ff.

31 1) „Cherchez la femme", so läßt Alexandre Dumas (père) einen erfahrenen Polizei-Rat ausrufen in Les Mohicans de Paris II 16. Zum folgenden vgl. Hesiod Theog. 570 ff. und „Werke und Tage" 70 ff. Über den Pandora-Mythos vgl. auch Buttmann, Mythologus I 48 ff., der diesen mit der Eva-Sage mit Recht verglichen, mit Unrecht identifiziert hat.

33 1) Homer und Hesiod paart in diesem Sinne Herodot II 53.

34 1) Vgl. Kaegi a. a. O. 117. — Auch bei Homer (Il. 14, 259 ff.) erscheint die Nacht als eine hohe Göttin, die selbst Zeus mit ehrfürchtiger Scheu betrachtet. In der Kosmogonie der Maoris steht „die Urmutter Nacht" an der Spitze des Stammbaums aller Wesen. Ihr folgen der Morgen, der Tag, der leere Raum usw. Vgl. Bastian a. a. O. 307. — 2) Über den Liebesgott bei Hesiod vgl. Schoemann, Opuscula academica II 64—67.

35 1) Über Apsū und Tiāmat vgl. Sayce in Records of the Past (2. Serie) I 122 ff.; desgleichen Lenormant-Babelon, Histoire ancienne de l'Orient V[9] 230 ff., und Halévy in Mélanges Graux 58—60, auch Jensen, Kosmologie der Babylonier 300. Fritz Hommel gibt Apsū durch „Himmelsocean", mummu-ti' āmat durch „Chaos = Meergrund" wieder (Deutsche Rundschau, Juli 1891, S. 110/1). Über das Chaos der Skandinavier vgl. James Darmesteter, Essais orientaux 177 ff. Ein Analogon des Chaos, ein uranfängliches ungeheures wüstes Meer, kennt auch die Komogonie der Chippeway-Indianer, vgl. Fritz Schultze, Der Fetischismus 209. Eine altindische Parallele im Rig-Veda X 129, 1:

„Zu jener Zeit war weder Sein noch Nicht-Sein.
Nicht war der Luftraum, noch der Himmel drüber;
Was regte sich? und wo? in wessen Obhut?
War Wasser da? und gab's den tiefen Abgrund?
(H. Graßmanns Übersetzung II 406.)

Wenn Schömann a. a. O. aus dem Begriffe des Klaffens, der im griechischen „chaos" (vgl. χαίνω und χάσμα) liegt, die Folgerung zieht, dasselbe sei begrenzt gedacht worden, so leiht er unseres Erachtens jenen Denkern der Vorzeit weit präzisere Begriffe, als man füglich bei ihnen voraussetzen darf.

36 1) Vgl. Hesiod Theog. 224 ff., auch 211 ff. Richtig urteilt über die Nachkommenschaft der Nacht — vom „Redaktor" abgesehen, der keineswegs ein anderer als Hesiod gewesen zu sein braucht — O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I 571. Ungleich lebensvoller als diese Schemen Hesiods sind auch jene Figuren Homers, die man gleich der Ātē (Verblendung) und den Litai (Bitten; vgl. insbesondere Il. 19, 91 ff. und 9, 502 ff.) am ehesten allegorische nennen darf.

Zu Buch I, Kap. 1.

37 Hier mögen einige Fragen von allgemeinerem Belang berührt werden. Die Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft gilt uns als eine fließende; alle Versuche, das Gebiet der ersteren scharf zu umschreiben, scheinen uns gleichmäßig verfehlt. Die herkömmlichen Definitionen der Philosophie sind entweder zu weit oder zu enge. Sie gelten in Wahrheit entweder nur

einem Teil der Philosophie (wie Herbarts „Bearbeitung der Begriffe"), oder sie beschränken sich nicht auf diese. Denn wenn man von der „Wissenchaft der Prinzipien" oder von der „Erforschung des Wesens der Dinge und der allgemeinen Gesetze des Geschehens" spricht, so ist nicht abzusehen, warum die Grundwahrheiten der Physik und der Chemie außerhalb der Schranken dieser Begriffsbestimmungen liegen sollten. Sicherlich besteht zwischen Prinzip- und Detailfragen der Wissenschaften ein gewaltiger Unterschied. Allein den Anspruch, jene aus dem Verband der Einzelwissenschaften loszulösen und ihre Bearbeitung einer selbständigen Disziplin zu überweisen, kann nur derjenige billigen, der da glaubt, daß uns für die Lösung der prinzipiellen Fragen andere Erkenntnismittel zu Gebote stehen als für die Lösung der Detailfragen. Jede Wissenschaft trägt ihre Philosophie in sich selbst. Die Sprachphilosophie z. B. bildet das oberste Stockwerk der Sprachwissenschaft, nicht ein eigenes, von diesem gesondertes Gebäude. Wer unter Natur- und Sprachphilosophie etwas anderes verstehen wollte als die höchsten Generalisationen dieser Wissenschaften, würde heutzutage von ihren Pflegern kaum ernst genommen werden. Klarheit schafft hier nur die geschichtliche Betrachtungsweise. Philosophie war von Haus aus Universalwissenschaft, und zwar im Sinne des Altertums als eine das Leben leitende und bestimmende Macht. In dem Maß als die einzelnen Wissenszweige an Umfang gewinnen, zumal sobald sie das Leben eines Forschers ganz auszufüllen vermögen, krystallisieren sie gleichsam aus der Mutterlauge heraus und werden zu besonderen Fachdisziplinen. Man könnte meinen, daß die alte Universalwissenschaft dazu bestimmt ist, im Laufe der Zeit ganz und gar in Einzelwissenschaften zu zerfallen. Dies hieße jedoch zu viel behaupten. Denn zweierlei muß immerdar bestehen bleiben: 1. die allen Disziplinen gemeinsamen Wissenselemente, d. h. die Erkenntnis- und die Methodenlehre im weitesten Wortverstand, und 2. die gelegentlichen, wenn auch nicht allzuhäufigen Versuche überlegener Geister, die obersten Ergebnisse vieler und womöglich aller Wissenszweige, gewissermaßen die Spitzen der gesamten Erkenntnis, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen, um darauf eine Welt- und Lebensansicht zu gründen. (Am meisten nähert sich dieser unserer Auffassung, was Wundt in der Einleitung zu seinem „System der Philosophie" S. 1 f. [= I^3 1 f.] bemerkt hat.) Im vorliegenden Werk ist die Begrenzung des Gegenstandes nur durch Rücksichten der Zweckmäßigkeit bedingt, vor allem durch die gebotene Bedachtnahme auf die Schranken des Raumes sowohl, als der Kenntnisse, über die der Verfasser verfügt und die er bei seinen Lesern voraussetzen kann.

Über die Einteilung unseres geschichtlichen Stoffes wollen wir nicht viele Worte verlieren. Die einzelnen Schulen und Gruppen von solchen werden der Reihe nach in unser Gesichtsfeld treten, ohne daß es einer besonderen Vorankündigung bedürfte. Die sachgemäßeste Einteilung des gesamten antiken Kulturlebens und somit auch der antiken Wissenschaft und Philosophie ist wohl die, welche Paul Tannery in Vorschlag gebracht hat (Pour l'histoire de la science Hellène, Paris 1887, p. 1—9). Darnach würde der Zeitraum von etwa 600 vor Chr. Geb. bis ungefähr 600 nach Chr. Geb. in vier Perioden von je annähernd dreihundert Jahren zerfallen, die man kurzweg die hellenische, die hellenistische, die gräko-römische und die

frühbyzantinische nennen kann. Die erste Periode reicht von den Anfängen der Prosaschriftstellerei bis zur Epoche Alexanders, die zweite von dieser bis zum Zeitalter des Augustus, die dritte bis auf Konstantin, die vierte bis auf Justinian oder, was Tannery vorzieht, bis auf Heraklius. Diese Einteilung empfiehlt sich dadurch, daß sie mit wirklichen Wendepunkten der Kulturentwicklung zusammenfällt; was ihr zum Nachteil gereicht, ist der Umstand, daß die vier Perioden — wenigstens in Rücksicht des hier behandelten geschichtlichen Stoffes — nichts weniger als gleichwertig sind. Ein anderer der Beachtung nicht unwerter Gesichtspunkt ist jener, den Laertius Diogenes (III 56, modifiziert durch I 18) hervorgehoben hat. Die allmähliche Erweiterung der Philosophie wird mit jener Tragödie verglichen, die zuerst einen, dann zwei und zuletzt drei Schauspieler besessen hat. So sei zu der anfänglich allein vorhandenen Physik durch Zenon von Elea die Dialektik und schließlich durch Sokrates die Ethik getreten. Dieser ungemein geistreiche und darum der Erwähnung werte Vergleich ist jedoch weder an sich genau zutreffend noch auch aus naheliegenden Gründen als Einteilungsprinzip irgend verwendbar. Nicht zur Bezeichnung des Abschlusses, wohl aber als Grenzscheide zweier Hauptepochen dürfen wir gelegentlich die große Gestalt des Sokrates verwenden. Bewegt sich doch von seinem Erscheinen ab die Philosophie zwar nicht in völlig neuen, aber doch in veränderten Bahnen. Die Vorherrschaft der Naturphilosophie wird fortan von der Vorherrschaft der Ethik abgelöst.

Hier darf auch die Frage nach den Zwecken gestreift werden, denen das geschichtliche Studium der antiken Philosophie zu dienen bestimmt ist. Es sind dies die Zwecke alles Geschichtsstudiums überhaupt, modifiziert durch die besondere Artung dieses Wissensstoffes. Das historische Interesse entspringt drei mächtigen Beweggründen: der naiven Freude an der Kenntnis der Vergangenheit, zumal alles Großen und Herrlichen darin; dem Verlangen nach Nutzanwendung oder Verwertung der Lehren, die man aus dieser Kenntnis zu schöpfen vermag; endlich dem rein wissenschaftlichen und gleichsam uneigennützigen Erkenntnisbedürfnis, das in historischen Dingen auf die Einsicht in die Gesetze geschichtlicher Entwicklung gerichtet ist. Über das erste und das dritte dieser Motive wäre in unserem Sonderfalle mancherlei zu sagen, noch mehr jedoch über das zweite. Mag doch angesichts der ungeheuren Fortschritte, welche die Wissenschaften im Laufe so vieler Jahrhunderte erfahren haben, zunächst ein Zweifel daran rege werden, ob die Beschäftigung mit den Gedanken und Lehren eines so fernen Zeitalters irgend welchen Nutzen gewähren könne. Zur Beschwichtigung dieses Zweifels wäre daran zu erinnern, daß jener Fortschritt keineswegs auf allen Gebieten ein gleichmäßiger gewesen ist, daß er auf dem Felde der moralischen Wissenschaften ungleich geringer war als im Bereiche der Naturwissenschaften, daß prinzipielle Grundfragen auch im Kreis der letzteren noch vielfach der Lösung harren und daß die allerallgemeinsten und allerschwierigsten Probleme zwar gar häufig ihr Gewand gewechselt haben, aber in ihrem Kern unverändert dieselben geblieben sind. Weit wichtiger aber ist es daran zu erinnern, daß es eine indirekte Art der Nutzanwendung oder Verwertung gibt, der eben in unserem Falle die höchste Bedeutung zukommt. Nahezu unsere ganze Geistesbildung ist griechischen Ursprungs. Die gründliche Kenntnis dieser Ursprünge ist die unerläßliche Voraussetzung für die Befreiung von ihrem übermächtigen

Einfluß. Die Vergangenheit zu ignorieren ist diesmal nicht nur unerwünscht, sondern einfach unmöglich. Man braucht die Lehren und Schriften der großen Meister des Altertums, eines Platon und Aristoteles, nicht zu kennen, man braucht ihre Namen nie gehört zu haben, und man steht darum doch nicht weniger im Bann ihrer Autorität. Nicht nur daß ihr Einfluß vielfach durch ihre antiken und modernen Nachfolger vermittelt wird; unser ganzes Denken, die begrifflichen Kategorien, in denen es sich bewegt, die sprachlichen Formen, deren es sich bedient und die es darum beherrschen — all dies ist in nicht geringem Maße Kunstprodukt und vor allem das Erzeugnis der großen Denker der Vergangenheit. Sollen wir das Gewordene nicht für ein Ursprüngliches, das Künstliche nicht für ein Natürliches halten, so müssen wir jenen Werdeprozeß gründlichst zu erkennen trachten.

Auch ein kurzes Wort der Orientierung über die *Hauptquellen* unserer Kenntnis dieses Wissensgebietes mag hier eine Stelle finden. Von den Werken der großen Originaldenker des Altertums ist nur sehr weniges auf uns gekommen. Wir besitzen unverstümmelt nur mehr *den ganzen Platon*, dann *den halben Aristoteles*, d. h. seine Schulschriften, nicht aber seine ausschließlich oder fast ausschließlich in Dialogform abgefaßten populären Bücher, ferner in weitem Abstand ein paar der kleineren Stücke *Epikurs* und schließlich die Enneaden des Neu-Platonikers *Plotin*. Alles andere sind entweder Bruchstücke oder Werke von Schülern, Bearbeitern oder doch Fortsetzern, von Sammlern, Erklärern oder Berichterstattern. Die *ganze vorsokratische Philosophie bildet ein einziges Trümmerfeld*. In Trümmern liegt gleichfalls, von Platon und Xenophon abgesehen, die vielverzweigte Sokratik vor uns, desgleichen die mittlere und neuere Akademie, der Neupythagoreismus, die ältere und mittlere Stoa und, von dem einen Lehrgedicht des *Lucrez* abgesehen, die epikureische Literatur, die letztere freilich dank der bergenden Asche Herkulanums in überaus zahl- und umfangreichen Trümmern. Von allen Schulen ist die jüngere Stoa vom Schicksal am besten bedacht worden. *Seneca*, *Epiktet* und *Mark Aurel* sprechen noch heute zu uns, wie sie zu ihren Zeitgenossen sprachen. Auch die skeptischen Lehren und Beweisführungen sind uns durch das zusammenfassende Werk des Spätlings *Sextus* in beträchtlichem Umfang erhalten, nicht minder die alexandrinische Religionsphilosophie durch die Originalwerke *Philons*. Weitere Details mögen für später verspart werden. Es ist genug gesagt, damit der Leser die Wichtigkeit der *indirekten Überlieferung* erkenne.

Zwei Hauptströme dieser Überlieferung sind zu unterscheiden: die *doxographische* und die *biographische*, d. h. die Mitteilungen über die *Lehren* und jene über das *Leben* der Philosophen. Die ersteren sind nunmehr der Hauptsache nach in Hermann Diels' preiswürdigem und preisgekröntem Werke „Doxographi Graeci" (Berlin 1879) vereinigt. Als Hauptquelle und als Grundstock aller späteren doxographischen Sammlungen ist, soweit wenigstens die Physik in dem umfassenden antiken Sinn des Wortes in Betracht kommt, ein Geschichtswerk *Theophrasts* (Φυσικῶν δόξαι) nachgewiesen. Daraus haben teils unmittelbar, teils mittelbar zahlreiche Schriftsteller geschöpft; unter anderen Cicero und Aëtius (zwischen 100 und 130 nach Chr. Geb.), dessen Werk uns in verschiedenen Brechungen vorliegt.

So in den fälschlich dem Plutarch zugeschriebenen „Placita philosophorum", in den hierher gehörigen Stücken der „Blütenlese" des Johannes Stobaeus (um 500 nach Chr. Geb.), beim Kirchenschriftsteller Theodoret (Mitte des fünften Jahrhunderts). Auf Theophrasts doxographischem Werke beruht mittelbar auch eine andere und hochwichtige Quelle, nämlich die „Widerlegung aller Ketzereien" des Presbyters Hippolytos (Anfang des dritten Jahrhunderts). Das erste Buch war längst unter dem Spezialtitel Philosophumena bekannt und wurde dem großen Kirchenschriftsteller Origenes zugeschrieben; im Jahre 1842 wurden die Bücher 4—10 entdeckt und die Autorschaft des Hippolytos alsbald ermittelt.

Die andere, überwiegend biographische Überlieferung ist vornehmlich in ein großes Sammelbecken, das Werk des Laertius Diogenes (nicht Diogenes von Laerte!) zusammengeflossen. Es ist dies ein Skribent geringsten Kalibers; ihn kennzeichnet gröbste Gedankenlosigkeit. Dennoch ist sein wohl im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts nach Chr. Geb. abgefaßtes oder vielmehr zusammengestoppeltes Werk für uns von unschätzbarem Werte. Seine unmittelbare Vorlage glaubt Usener in dem Werk eines Autors der neronischen Zeit, Nikias aus Nikaea in Bithynien, erkannt zu haben. Dieser hat jedenfalls aus einer unermeßlich reichen Literatur geschöpft. Ihre letzte Grundlage waren Lebensbeschreibungen der Philosophen, die zuerst durch Sotion aus Alexandrien (gegen Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. Geb.) in die Form von „Diadochien", d. h. Sukzessionen oder Geschichten der verschiedenen Schulen gebracht waren. (Zwei Musterstücke dieser historischen Gattung aus der Feder des Epikureers Philodem wurden uns jüngst wiedergegeben.) Der Niederschlag der ganzen in den vier Jahrhunderten, die Laertius Diogenes von Sotion trennen, reich entwickelten Literatur liegt uns in dem Erzeugnis dieses Kompilators vor Augen.

In jedem Einzelabschnitt sollen die auf denselben bezüglichen Hauptquellen und wichtigeren Fragmentsammlungen genannt werden, sonstige moderne Monographien und Geschichtsdarstellungen jedoch nur in dem beschränkten Ausmaß, das im Vorwort angedeutet ist. Die reichlichsten Literaturnachweise findet man in Überweg-Heinzes Grundriß d. Gesch. d. Philosophie d. Altert. [11., von Praechter herausgegebene Auflage 1920], die reichhaltigste und tiefgreifendste Erörterung aller einschlägigen Fragen in Eduard Zellers Meisterwerk: Die Philosophie der Griechen [dessen I. Band in 6. Auflage neu herausgegeben wurde von Nestle, 1919—20]; eine bündige Darstellung des ganzen großen Gegenstandes in Windelbands Lehrbuch der Gesch. d. Philosophie [7. Aufl. 1916] und in H. v. Arnims minder knapper Skizze (Kultur der Gegenwart I 5); von älterer aber noch nicht völlig veralteter Literatur mag vor allem Christ. Aug. Brandis' Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philosophie erwähnt sein. Von umfassenden Sammlungen sind vor allem H. Diels „Die Fragmente der Vorsokratiker", [3. Auflage] Berlin [1912], und H. v. Arnims „Stoicorum veterum fragmenta" (Leipzig 1903—5) mit Auszeichnung zu nennen. Für eine vollständige Sammlung des gesamten Materials bietet die „Historia philosophiae Graecae e fontibus contexta" von Ritter und Preller, [9.], von Wellmann besorgte Ausgabe [1913], einen vorläufigen Ersatz.

37 1) Anfänge der Geometrie: Die ägyptische Geometrie ist uns jetzt durch den Papyrus Rhind — „Ein mathematisches Handbuch der alten

Ägypter", herausgeg. von A. Eisenlohr, Leipzig 1877 — näher bekannt geworden. Vgl. darüber Bretschneider, Die Geometrie und die Geometer vor Euklides S. 16—20. — Vgl. Herodot II 109; Aristot. Metaph. I 1 [p. 981b 23]; Plato Phaedr. 274c. Daß die Griechen die elementaren Hilfsmittel astronomischer Beobachtung den Babyloniern entlehnt haben, bezeugt gleichfalls Herodot a. a. O. Über deren Vorhersagung von Finsternissen vgl. beispielsweise Lenormant, La divination chez les Chaldéens I 46 oder J. Ménant, La bibliothèque de Ninive p. 93 ff.

39 1) Ilias 7, 99: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε und Ilias 14, 246 und 302. Vgl. auch Buch Genesis 3, 19.

40 1) Justus Liebig schrieb an Friedrich Wöhler 15. IV. 1857: „So töricht es auch sein mag, nur davon zu sprechen, so muß man doch immer im Auge behalten, daß die Metalle für einfach gelten, nicht weil wir wissen, daß sie es sind, sondern weil wir nicht wissen, daß sie es nicht sind." (Aus J. L.s und Fr. W.s Briefwechsel II 43). Ganz ähnlich Herbert Spencer in einem 1872 zuerst veröffentlichten Aufsatz (jetzt [1891] Essays I 372): „What chemists, for convenience, call elementary substances, are merely substances which they have thus far failed to decompose; but . . . they do not dare say that they are absolutely undecomposable." Vgl. L. Barth im Almanach der kais. Akademie der Wissensch., Wien 1880, S. 224: „In der Tat wird es wohl kaum einen Chemiker geben, der jetzt noch die Existenz der 70 (zirka) bekannten Elemente als solcher unumstößlich und unbedingt für sicher hält; jedem Fachmann wird sich . . . die Wahrscheinlichkeit, ja Notwendigkeit einer Reduktion auf einfachere Größen ergeben haben." Lothar Meyer, ‚Die modernen Theorien der Chemie'[4] S. 133: „Es ist wohl denkbar, daß die Atome aller oder vieler Elemente doch der Hauptsache nach aus kleineren Elementarteilchen einer einzigen Urmaterie, vielleicht des Wasserstoffes, bestehen —." Die Geschichte dieser, der Proustschen Hypothese (1815), wird ebendort skizziert. Eine nicht unwillkommene Ergänzung zu unserer, vorzugsweise die objektive oder szientifische Seite des Gegenstandes betonenden Darstellung bietet Karl Joëls Schrift: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik" 1903 (Neudruck Jena 1906), eine an interessanten Parallelen und geistvollen Aperçus reiche Ausführung des Gedankens: „aus der Mystik stammt die aus keiner Induktion zu gewinnende Lehre von der Einheit der Natur".

2) Thales. Hauptquellen: Laert. Diog. I 22—44 (Fragm. d. Vorsokratiker 1 A 1). „Phöniker seiner Abkunft nach" heißt er bei Herodot I 170 [FVS. 1 A 4]: τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος. Die neuerlich dagegen erhobenen Bedenken, zuletzt zusammengefaßt von E. Meyer, Philolog. N. F. II 268 ff. [= Forschungen zur alten Geschichte I 128[3]], laufen darauf hinaus, daß die Möglichkeit eines Irrtums von seiten Herodots vorhanden ist. Da wir jedoch die Grundlage seiner Angabe ganz und gar nicht kennen, es auch von vornherein höchst unwahrscheinlich ist, daß die Griechen ihre großen Männer mit Vorliebe zu Fremden gestempelt haben, so scheint uns von dieser Möglichkeit bis zur Gewißheit ein gar weiter Weg zu sein. Die Mutter trägt einen griechischen Namen (Kleobuline), der Name des Vaters, Examyes, ist ein karischer (vgl. Diels im Arch. f. Gesch. d. Philos. II 169).

Hauptstellen zum folgenden: Plato Theaetet 174a; Herodot I 74 und 170 (sehr zweifelhaft die Erzählung bei Herodot I 75) [FVS. 1 A 9; A 5; A 4;

A 6]. Thales in Ägypten: nach E u d e m o s' (des Mitschülers Theophrasts) hochwichtiger „Geschichte der Geometrie"; vgl. Eudemi Rhodii quae supersunt colleg. L. Spengel [Frg. 84] p. 113 ff. [FVS. 1 A 11]. Sein Versuch, die Nilschwelle zu erklären, bei Laert. Diog. I 37, Diodor I 38 u. A. [vgl. FVS. 1 A 16]. Über Thales als Geometer vgl. Allman, Greek geometry from Thales to Euclid p. 7 ff.

3) L y d i e n w a r e i n V o r l a n d b a b y l o n i s c h - a s s y r i s c h e r K u l t u r. Dafür spricht der an die Gottheit Bel geknüpfte Stammbaum seines Fürstenhauses, viele Züge legendarischer Geschichte und vor allem das keilinschriftlich feststehende Schutzverhältnis der Könige Gyges und Ardys. Kein Zweifel, daß die wißbegierigen Jonier, welche die in ihrer nächsten Nähe gelegene glanzvolle Hauptstadt Sardes besuchten (vgl. Herodot I 29), hier mit den Elementen babylonischer Wissenschaft bekannt wurden. Vgl. Georges Radet, La Lydie et le monde Grec au temps des Mermnades, Paris 1893. Die von Thales vorhergesagte Sonnenfinsternis ist No. 1489 in Th. von Oppolzers „Canon der Finsternisse" (Denkschr. d. math.-naturwiss. Klasse d. kais. Akademie d. Wissensch. Bd. 52). Über Thales als Astronomen vgl. Sartorius, Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen (Halle 1883).

4) G e s t a l t d e r E r d e: Vgl. Aristot. de coelo II 13 [294^{a} 28 = FVS. 1 A 14] und Doxogr. Gr. 380, 21.

41 1) Witterungsprognosen gleich der bei Aristoteles Polit. I 11 [FVS. 1 A 10] erwähnten häufig „dans le grand traité astrologique" nach Lenormant, a. a. O.

2) Die dem Thales beigelegten Schriften schon im Altertum für unecht erklärt nach Laert. Diog. I 23.

3) Arist. Metaph. I 3 [FVS. 1 A 12] über des Thales Urstofflehre. In de anima I 2 [FVS. 1 A 22] läßt ihn Aristoteles auf Grund traditioneller Berichte (ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι) den Magneten für beseelt erklären. Falls die Meldung auf Wahrheit beruht, so liegt uns hier ein Rest ganz eigentlich fetischistischer Anschauungsweise vor. Die gleichfalls von Aristot. ebd. I 5 [FVS. 1 A 22] dem Thales zugeschriebene Meinung, „alles sei voll Götter", wird anderwärts (bei Laert. Diog. VIII 32) dem Pythagoras beigelegt („Die Luft sei voll Seelen und diese werden Heroen und Dämonen genannt"). Wieder haben wir es mit einem Stück primitivster Naturreligion zu tun, das sich noch heute bei den Finnen, bei den indischen Khonds, bei den indianischen Algonquins vorfindet; vgl. Tylor, Prim. cult. II 169, 170 f., 172, 187 f. Darf man vermuten, daß Thales hier von babylonischen, beziehentlich akkadischen, zahllose Geister umfassenden Religionsvorstellungen beeinflußt ist, deren Verwandtschaft mit den finnischen Lenormant, La magie chez les Chaldéens (vgl. das Register unter „Esprits") nachzuweisen versucht hat?

4) D a s W e l t b i l d des Thales, die wie ein Flacholz auf Wasser schwimmende Erde und das doch wohl von dem Urstoff ausgefüllte, also als flüssige Masse gedachte Universum stimmt, wie Tannery, Pour l'histoire de la science Hellène p. 70 ff. darlegt, einigermaßen zur ägyptischen Vorstellung von dem Urwasser N u n und dessen Teilung in zwei gesonderte Massen. Desgleichen ist diese Annahme eines oberen und eines unteren Oceans altbabylonisch; vgl. Fritz Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur, München 1892, S. 8. Auch an das Buch Genesis 1, 7 darf erinnert werden. Ganz

dunkel bleibt die Übereinstimmung zwischen der Grundlehre des Thales und jener der halbjüdischen Sekte der Sampsäer, vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum S. 98 nach Epiphan. haeres. 33 (bzw. 53), 1 [p. 461 Ende = II 1, 118 Oehler]; vgl. auch Plutarch über die Syrer Quaest, conviv. VIII 8, 4 [739e] (Mor. 891, 7 f. Dübner). Der neuerlich um sich greifenden Neigung, Thales als bloßen Vermittler fremdländischer Weisheit zu betrachten, steht die Art gegenüber, in der unser bester Zeuge, Eudemos a. a. O., über seine geometrischen Leistungen und ihr Verhältnis zur ägyptischen Mathematik berichtet.

42 1) Anaximander. Hauptquellen: Laert. Diog. II 1 f. [FVS. 2, 1] (sehr dürftig) und [Hippolyt I 6,] Doxogr. Gr. [559; FVS. 2 11]. Das eine erhaltene Sätzchen bei Simplicius, in Aristot. Phys. 24, 13 Diels [FVS. 2, 9]. (Dieser fleißige Kommentator aristotelischer Werke, der dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert angehört, hat uns mehr Bruchstücke der vorsokratischen philosophischen Literatur erhalten als irgend ein Anderer.) Außerdem ein paar Worte angeführt von Aristot. Phys. III 4 [FVS. 2, 15].

2) Ägyptische Landkarten. Es sind deren zwei erhalten; die eine stellt einen Minendistrikt dar, die andere einen unbestimmbaren Landstrich (Erman, Ägypten und ägyptisches Leben 619).

43 1) Die Entlehnung des Gnomon aus Babylon bezeugt, wie schon erwähnt, Herodot II 109; die Aufstellung eines solchen durch Anaximander in Sparta kennt Laert. Diog. a. a. O., während Plinius hist. nat. II 187 [FVS. 3 A 14a] den Anaximenes nennt. Zum folgenden vgl. Bretschneider a. a. O. 62.

2) Angaben über die Größe der Himmelskörper: vgl. Doxogr. 68 [FVS. 2, 21], auch Diels im Archiv f. Gesch. der Philos. X 228 ff. Über die Gestalt der Erde vgl. Hippolyt I 6 = Doxogr. 559, 22 [FVS. 2, 11]; über ihren Schwebezustand Aristot. de coelo II 13 [FVS. 2, 26].

44 1) Das Zitat bei J. S. Mill, Logik B. V, C. 3, § 5 (Werke IV², 138).

2) Seinen Urstoff nannte Anaximander „das Unendliche" (τὸ ἄπειρον) und sprach ihm jede stoffliche Besonderung ab, daher ihn Theophrast einen unbestimmten Stoff (ἀόριστος φύσις) genannt hat; vgl. Doxogr. 476, 18 und 479, 13 [FVS. 2, 9; 2, 9a].

45 1) Aussonderungen aus dem Urstoff: nach Theophrast (Doxogr. 133/4) [FVS. 2, 1; 2, 9; 2 11; 2, 14].

2) Wie „der Baum von der Rinde": Pseudo-Plutarch bei Eusebius Praep. evang. I 8 (Doxogr. 579, 15) [FVS. 2, 10]. Die im folgenden verwerteten tatsächlichen Angaben in Doxogr. 133/4; 342; 345; 381; 494/5 [FVS. 2, 1; 2, 9; 2, 11; 2, 14; 2, 18; 2, 27].

3) Zurückweichen der See; vgl. Philo de aeternitate mundi c. 23/4 (nach Theophrast).

4) Vgl. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 14—16 und Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II 276 ff.; ferner Doxogr. 25.

46 1) Rätsel der organischen Schöpfung: vgl. Doxogr. 135; 430 und 579 [FVS. 2, 30; 2, 10]; ferner Plutarch Quaest. conviv. VIII 8, 4 [p. 730e. FVS. 2, 30] mit Döhners trefflicher Verbesserung γαλεοί statt παλαιοί. Mein Kollege Eduard Suess hat mich in einer freundlichen Zuschrift auf zweierlei aufmerksam gemacht: 1. Anaximanders Meinung, die später in dem Satze *omne vivum ex aqua* typischen Ausdruck fand, gilt der Paläontologie

mehr und mehr als gesicherte Wahrheit. (Doch wird die Lehre vom „pelagischen Ursprung“ alles Lebens eingehend bestritten von Simroth, Die Entstehung der Landtiere, Leipzig 1892. Allein auch dieser Forscher kommt der anaximandrischen Hypothese, „Meeresschlamm“, nahe S. 67: „In der Strandzone kommen die drei Gönner des Lebens zusammen, Wasser, Luft und das Feste mit seiner Nahrungsfülle“.) 2. Anaximander mochte hierbei vorzugsweise von der Wahrnehmung beeinflußt sein, daß die Frösche zunächst als Kaulquappen (mit Kiemen versehen) im Wasser leben und erst nachträglich (durch die Bildung von Lungen) zum Aufenthalt auf dem Lande befähigt werden.

2) Über den babylonischen Fischmenschen Oannes vgl. George Smith, The Chaldean account of Genesis 39 ff.

47 1) Götter zweiter Ordnung: vgl. Cicero de natura deorum I 25 [FVS. 2, 17] (wo beiläufig bemerkt das über Thales Gesagte [FVS. 1 A 23] der aristotelischen Schilderung des Entwicklungsganges der Philosophie in Metaph. I 1—5 schnurstracks widerspricht und darum völlig unglaubhaft ist); ferner Doxogr. 302; 579 [FVS. 2, 17; 2, 10] und Simplic. Phys. 1121, 5 ff. Diels [FVS. 2, 17]. — Vergängliche Götter ebenso wie vergängliche Welten erkennt auch der Buddhismus an ([Subhadra Bhikshu], Buddhistischer Katechismus, Braunschweig 1888, S. 27 u. 54).

2) Anaximenes. Hauptquellen: Diog. II 3 [FVS. 3 A 1]; Theophrast bei Simplic. Phys. 24, 26, Diels [FVS. 3 A 5]; Hippolyt I 7 [FVS. 3 A 7] (Doxogr. 476 u. 560).

3) Diese Worte scheinen dem Anaximenes selbst anzugehören; vgl. Philodem, Über Frömmigkeit (Ausgabe des Verfassers) S. 65, vervollständigt von Diels Doxogr. 532, und Hippolyt a. a. O. § 1.

48 1) Vergleich des Lebenshauches mit der Luft: Doxogr. 278 [FVS. 3 B 2].

2) Nichts merkwürdiger als zu sehen, wie noch im achtzehnten Jahrhundert mit metaphysischen Gründen das bestritten wurde, was Anaximenes mit genialem Tiefblick erkannt hatte. Der Chemiker G. E. Stahl hat im Jahre 1731 in seinen „Experimenta, observationes et animadversiones“ § 47 folgendes geschrieben: „Elastica illa expansio aeri ita per essentiam propria est, ut nunquam ad vere densam aggregationem nec ipse in se nec in ullis mixtionibus coivisse sentiri possit.“ Vier Jahre vorher hatte der Pflanzenphysiologe Stephen Hales in seinen „Vegetable staticks“ bereits wieder ganz wie Anaximenes gelehrt: „que l’air de l’atmosphère . . . entre dans la composition de la plus grande partie des corps; qu’il y existe sous forme solide, dépouillé de son élasticité . . .; que cet air est, en quelque façon, le lien universel de la nature . . . Aussi M. Hales finit-il par comparer l’air à un véritable Protée“ etc. (Oeuvres de Lavoisier I 459/60.)

49 1) Kläglich mißdeutete Versuche: vgl. Plutarch de primo frigido 7 [p. 947e] (1160, 12 Dübn.) [FVS. 3 B 1].

2) Vgl. Hippolyt a. a. O. § 6 und Aristot. Meteor. II 1 (354a 28) [FVS. 3 A 14]. Bemerkenswerte Übereinstimmung mit ägyptischen Vorstellungen: „Elle (la barque solaire) continuait sa course en dehors du ciel, dans un plan parallèle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachée aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d’appui au firmament“ (Maspero, Bibliothèque Égyptologique II 335).

50 1) Die meteorologischen Versuche des Anaximenes in Doxogr. 136/7 nach Theophrast [vgl. FVS. 3 A 6; A 7].

2) Vgl. Augustin de civit. dei VIII 2 [FVS. 3 A 10].

3) Herakleitos. Hauptquellen: Laert. Diog. IX 1—17 [FVS. 12 A 1] und mehr als 100 Bruchstücke, jetzt mit allem hierhergehörigen Material vereinigt in „Heracliti Ephesii reliquiae" recens. I. Bywater (Oxford 1877). Eine sekundäre Quelle sind die aus verschiedenen Epochen stammenden und von verschiedenen Verfassern herrührenden angeblich heraklitischen Briefe, jetzt gleichfalls bei Bywater abgedruckt. Dazu trat neuerlich Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch von H. Diels, Berlin 1901, 2. Aufl. 1909 (vgl. unsere Besprechungen, Deutsche Lit. Zeitung 1902 Nr. 15 und 1910 Nr. 1). Die Bruchstücke jetzt in den „Vorsokratikern" [12 B] mit derselben Numerierung.

51 1) Da der Ansatz seiner „Blüte" mit der Zeit des jonischen Aufstandes zusammentrifft, so darf vermutet werden, daß seine Stellungnahme zu diesem Ereignis (vielleicht als Gegner des von ihm gescholtenen Hekatäos) hierzu den Anlaß bot. Er, den die Sage mit König Darius Briefe wechseln ließ (vgl. Briefe 1—3), mochte die Aussichtslosigkeit jenes Abfallversuches klar erkennen und überdies das aristokratische Regiment, das er bevorzugte, unter persischer Schutzherrschaft besser geborgen glauben. In Wahrheit hat die 479 erfolgende nationale Befreiung zur Demokratie geführt, deren Vorhandensein die Bruchstücke seines Werkes voraussetzen.

2) Über Ephesos spricht der Verfasser aus Autopsie. — Vgl. Frgg. 119; 126; 130; 127; 125; 16 Bywater (= 42, 5, 15, 40 Diels), dann Frgg. 112; 18; 111; 113 Byw. (= 39, 108, 104 u. 29, 49 D.).

52 1) Pöbelschmäher, ὀχλολοίδορος nennt ihn Timon der Phliasier in seinem Spottgedicht auf die Philosophen (Sillographorum Graecorum reliquiae, ed. C. Wachsmuth Leipzig 1885, p. 135 Frg. 29 [=Poet. philos. Frgg. p. 195, Frg. 43 Diels; FVS. 12 A 1, § 6]). Zum folgenden vgl. Frgg. 115; 51; 11; 12; 111 (= 97, 9, 93, 92, 29 D.)

53 1) Vgl. Frg. 114 B. (= 121 D.) u. Plinius hist. nat. XXXIV 21 [FVS. 12 A 3a]. — 2) Theophrast (bei Laërt. Diog. IX. 6). — Aristoteles (Rhetor. III 5 [FVS. 12 A 4]). — Kommentatoren, darunter Kleanthes, das zweite Schulhaupt der Stoa (Laert. Diog. VII 174 [= Frg. 481 Arnim]). — Die Einteilung in drei Abschnitte mag erst von den alexandrinischen Bibliothekaren herrühren.

55 1) Vgl. Frgg. 20; 69; 21; 65; 79 B. (= 30, 60, 31a, 32, 52 D.)

56 1) Vgl. Frg. 32 B. (= 6 D.) und was Bywater dazu anführt. Die Lehre vom Weltbrand ist von mehreren Neueren, so von Schleiermacher (der die Fragmente zuerst gesammelt und ausgelegt hat: Philos. Werke II 1—146), von Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen, 1858, zuletzt von Burnet, Early Greek philosophy, London 1892, für stoische Zutat erklärt worden. Dagegen scheint jedoch vor allem entscheidend Frg. 26 B. (= 66 D.).

2) Vgl. Frg. 41 und 81 B. (= 91 und 12 sowie 49a D.).

57 1) Aristoteles: Phys. VIII 3 [253b 9].

2) Vgl. Lewes Problems of life and mind II 299. Ähnlich Grove, On the correlation of physical forces p. 22: „— though as a fact we cannot predicate of any portion of matter that it is absolutely at rest." Auch H. Spencer, On the study of sociology 118: „— but now when we know that all stars are in motion

and that there are no such things as everlasting hills — now when we find all things throughout the Universe to be in a ceaseless flux" etc. — Vgl. Schuster, Heraklit von Ephesus, Acta societ. philol. Lips. III 211.

58 1) Vgl. Frg. 52 B. (= 61 D.) und Frg. 57 B. (= 58 D.). Im Folgenden haben wir vielfach unsere Abhandlung „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes" (Wiener Sitzungsber., Jahrg. 1886, 997 ff.) verwertet.

60 1) Vgl. Frgg. 45; 47; 104 B. (= 51, 54, 110/1 D.); Frg. 43 B. (= A 22 D.), Reichhaltige Exemplifikationen des folgenden in unserer soeben angeführten Abhandlung 1039/40.

61 1) Vgl. Frgg. 44; 84 B. (= 53 und 125 D.).

2) Glücklicher Fund, nämlich die Auffindung der bis in die 40er Jahre verlorenen Teile des Werkes des Hippolytos.

3) Vgl. neben Frg. 38 das hochwichtige Frg. 67 B. (= 98 u. 62 D.), und darüber unsere Abhandlung S. 1041. E. Rohde (Psyche II[2] 150) vermag ich diesmal nicht beizupflichten.

4) Kallinos (Frg. 1 bei Bergk Poetae lyrici Graeci II[4] 3).

62 1) Vgl. Frgg. 101 u. 102 B. (= 25; 24 D.).

2) Vgl. Frgg. 29; 91; 2 B. (= 94, 114, 1 D.).

63 1) Mit Kanzler Baco vergleicht ihn Schuster a. a. O. 41 Anm. 1. Zum folgenden vgl. Frgg. 73 u. 74 B. (= 117 f. D.).

64 1) Aristoteles, nämlich Metaphys. I 6 [987[a] 33]: ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.

65 1) Vgl. Frgg. 132; 103; 19; 10; 116 B. (= 46, 43, 41, 123 und 86 D.) und 7; 48; 118, desgleichen 91; 100; 110 B. (= 18, 47, 28, 114, 44, 33 D.).

2) Hegel. Vgl. Haym, Hegel und seine Zeit 357 ff.; ferner Hegel, Ges. Werke XIII 328 u. 334.

3) Proudhon. Über dessen Geistesverwandtschaft mit Heraklit vgl. unsere oben angeführte Abhandlung 1049—1055.

66 1) Hier ein Wort zur Rechtfertigung unserer Anordnung, die es mit sich bringt, daß wir Heraklit vor Pythagoras und Xenophanes behandeln, während wir ihn doch von diesen mit beeinflußt sein lassen. Die Zusammenhänge im geistigen Entwicklungsgang jener Jahrhunderte lassen sich einer Reihe parallel laufender Längsfäden vergleichen, die durch eine große Zahl von Querfäden verknüpft sind. Man sieht sich vor die Wahl gestellt, entweder die Hauptfäden (in unserem Falle die Entwicklungsreihen: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, und Pythagoras, Xenophanes, Parmenides usw.) zu verfolgen und die Nebeneinflüsse vorgreifend zu erwähnen, oder von einem Hauptfaden fortwährend ab- und auf andere überzuspringen, wodurch das Bild ein bis zum Unerträglichen unruhiges würde. Xenophanes und Parmenides hängen aufs engste zusammen. Nun hat Heraklit den Xenophanes bekämpft, Parmenides wieder gegen Heraklit gestritten. So müßte man denn, um diesen Beziehungen vollkommen gerecht zu werden, Heraklit nach Xenophanes und vor Parmenides stellen und so das eng Zusammengehörige gewaltsam auseinander reißen.

Zu Buch I, Kap. 2.

67 1) Mordsühne, Seelenkult, Totenopfer. Vgl. Lobeck, Aglaophamus I 300 ff. und Grote, Hist. of Greece I[3] 33, der jedoch hier fremd-

ländische Einflüsse zu hoch veranschlagt. Daß vielmehr Uraltes in Brauch und Glauben durch die Kultur, die sich im Epos spiegelt, zurückgedrängt war, hat Diels, Sibyllinische Blätter 78 und anderwärts, erwiesen; desgleichen vgl. Rohdes grundlegende Darstellung in „Psyche“, z. B. I^2 157 u. 259 ff. — Das Hervorwachsen der *retribution-theory* aus dem, was Tylor die *continuance-theory* genannt hat, ist vortrefflich dargestellt Primitive Culture II 77 ff. und mehrfach sonst.

68 1) Lohn und Strafe: Die einfachste Form der letzteren ist die Vernichtung. Ob nach vedischer Ansicht die Bösen überhaupt des Fortlebens gewürdigt werden, darüber streiten die Fachmänner. Der Altmeister Roth hat es geleugnet, während Zimmer (Altindisches Leben 416) die These bejaht und seine Bejahung durch Argumente stützt, die schwerlich von entscheidender Art sind. Für eine dem Rigveda nachfolgende Epoche ist allerdings der Glaube an einen Strafort und an Höllenstrafen sicher bezeugt (ebendaselbst 420/1).

70 1) Die orphischen Dichtungen sind zuletzt gesammelt von Eugen Abel (Orphica, Leipzig-Prag 1885) [die „altbezeugten“ jetzt auch FVS. 66]; vorher von Gottfr. Hermann (Leipzig 1805).

2) Funde der jüngsten Zeit. Die unteritalischen Täfelchen nebst gleichartigen aus Kreta und Rom stammenden Stücken findet man jetzt vereinigt und beleuchtet bei Comparetti, Laminette Orfiche, Florenz 1910 [und bei Olivieri, Lamellae aureae Orphicae, Bonn 1915; auch FVS. 66 B 21 ff.]. Die Täfelchen gehören zum Teil sicher dem 4., zum Teil vielleicht dem Beginn des 3. Jahrhunderts an.

3) Anführung des Proklos [in Plat. rempubl. II 339, 20 Kroll]: Frg. 224, Abel: ὁππότε δ' ἄνθρωπος προλίπῃ φάος ἠελίοιο, womit fast identisch der orphische Text bei Comparetti p. 6 ff. [= Olivieri p. 16; FVS. 66 B 20, 1]: ἀλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο. Auf diese und einige andere Übereinstimmungen hat auch O. Kern verwiesen (Aus der Anomia, Berl. 1890, S. 87).

71 1) „Die Theologen“: z. B. Aristot. Metaphys. XII, c. 6 [FVS. 66 B 9], wo diesen die Physiker entgegengesetzt werden.

2) Pherekydes von Syros. Die Fragmente jetzt gesammelt und mit verwandten Überresten vereinigt bei O. Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae, Berl. 1888 [FVS. 71]. Dazu Diels im Archiv f. Gesch. d. Philos. II 91; 93/4; 656/7.

72 1) Ich schöpfe hier aus Augustinus, Confessiones III 6, 11 und dem, was K. von Raumer zur Stelle anführt [De haeres. 46; Contra espistulam fundamenti 18, vgl. 15 u. 21]. Daß diese manichäische Lehre auf Pherekydes zurückgeht, dürfte auch anderen einleuchten, sobald sie darauf aufmerksam gemacht sind.

2) „Ogēnos“. Von dem sumerischen Uginna (soviel als „Kreis“, „Gesamtheit“) leitet Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur S. 9, das griechische 'Ωκεανός ab. Näher liegt es, das rätselhafte und völlig vereinzelte Ogenos hierherzuziehen, natürlich unter der später zu erhärtenden Voraussetzung, daß Pherekydes fremdländische Traditionen berücksichtigt hat. Neben dem Namensanklang kommt der folgende Umstand in Betracht. Die im Götterkampf unterliegende Partei wird in den Ogenos geschleudert. Nun ist aber das Haupt der Besiegten, der Schlangengott Ophioneus, augenscheinlich eine chthonische oder Erd-Gottheit. Sein und seiner Genossen

dauernde Wohnstätte ist die Unterwelt, die sich nach griechischer Auffassung in der Tiefe der Erde, nach babylonischer aber (vgl. Hommel a. a. O. 8) unter dem Ozean befindet. Ob nicht auch der Ophioneus des Pherekydes mit der babylonischen schlangenförmigen Göttin des Chaos identisch ist? Vgl. darüber Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 302. Solch eine Entlehnung aus der mit der babylonischen eng verwandten phönikischen Mythologie hat mindestens Philon von Byblos (bei Euseb. Praep. evang. I 10, 50 p. 41^d = I 93 Gaisf.) behauptet, dessen Zeugnis zur Stunde sich jedenfalls nicht mehr mit Zeller, Philos, d. Gr. I^5 86 [= I^6 118] als das eines Fälschers abtun läßt. Vgl. C. Wachsmuth, Einleit. in das Stud. der alt. Geschichte, Leipzig 1895, S. 406. In diesem Punkte kommt insbesondere in Betracht, daß Halévy (Mélanges Graux 55 ff.) die wesentliche Identität der von Philon (oder seiner Quelle Sanchuniathon) geschilderten phönikischen mit der babylonischen Kosmogonie dargetan hat; vgl. auch Renan in Mém. de l'Académie des Inscr. XXIII. pag. 251. Viel weiter geht in der Behauptung fremdländischer Einflüsse Robert Eisler, „Weltenmantel und Himmelszelt" (München 1910) II 321 ff. Es ist abzuwarten, welches Urteil die Kenner orientalischer Sprachen und Literaturen über die Aufstellungen des Verfassers fällen werden. — Ein neues, vergleichsweise ansehnliches Bruchstück haben Grenfell und Hunt, New classical fragments and other Greek and Latin papyri, Oxford 1897, veröffentlicht. Wir lernen Pherekydes daraus als anmutigen Erzähler kennen; vgl. des Verfassers Bericht Akad. Anzeiger 3./3. 1897. Um die Auslegung des Bruchstücks hat sich wohl H. Weil, Revue des études grecques X, 1 ff. am meisten verdient gemacht. Es zeigt sich jetzt, daß die Beziehung der „geflügelten Eiche" auf die im Raume frei schwebende Erde unbegründet war (Weil a. a. O. p. 5); damit fällt auch der zeitliche Ansatz: Pherekydes nach Anaximander (Diels im Archiv II 656 f.). Das Bruchstück jetzt bei Diels Vorsokratiker 508, 4—15 [71 B 2].

75 1) Über die vier Darstellungen der orphischen Theogonie vgl. jetzt Kern a. a. O.

76 1) Nach dem Vorgang Lobecks (im Aglaophamus) hat insbesondere Kern a. a. O. das vielfach bestrittene hohe Alter der rhapsodischen Theogonie oder doch des wesentlichen Inhalts derselben mit Gründen erwiesen, die mir als vollkommen triftig gelten. Gruppes vermeintlichen Nachweis, daß Platon die rhapsodische Theogonie nicht gekannt habe (Jahrb. f. Philol. Suppl. XVII 689 ff.), erachte ich als vollständig mißlungen, wenn er gleich auffälliger Weise Rohdes Zustimmung gefunden hat (Psyche II^2 416 A.). Die Differenz zwischen dem letztgenannten Forscher und mir selbst schrumpft jedoch bei Lichte besehen auf ein Minimum zusammen. Denn während Rohde zugibt, daß sich „die Übereinstimmung der Rhapsodien mit altorphischer Lehre und Dichtung noch" an vielen Punkten nachweisen lasse, räume ich bereitwillig ein, daß der große Umfang jenes Werkes (24 Bücher) und die deutlichen Indizien der Ineinanderschachtelung verschiedener Sagenversionen uns zu der Annahme nötigen, daß die rhapsodische Theogonie von dem Anfangspunkte der orphischen Literatur ziemlich weit entfernt war. Diese relative Altersbestimmung in eine absolute zu verwandeln, dazu fehlen uns zur Zeit wenigstens die erforderlichen Mittel. Ähnlich denkt auch Diels, der „es für wahrscheinlich hält", „daß die Urform der orphischen rhapsodischen Theogonie

dem 6. Jahrhundert angehört“, und hinzufügt, daß ihm „die orphische eschatologische Mystik .... noch beträchtlich älter“ scheint (Archiv II 91).

Uns gelten die von Zeller als Stützen seiner Ansicht verwendeten Argumente (Phil. d. Griechen I^5 98, 88 A. 5 und 90 A. 3 [= I^6 132; 121^1; 124^2]) als wenig beweiskräftig. Weil Aristoteles Metaphys. XIV 4 [1091^b 4] von „alten Dichtern“ spricht, die Urgottheiten „wie die Nacht und den Himmel, oder Chaos oder den Okeanos“ annehmen, darum soll er keine den Phanes verwendende Darstellung gekannt haben. In Wahrheit ist jedoch Phanes auch nach der rhapsodischen Theogonie, wie Zeller selbst S. 95 [= I^6 130] anerkennt, nicht das eigentliche Urwesen. Voran geht ihm vielmehr Chronos (die Zeit), der „den Äther und den dunkeln, unermeßlichen Abgrund oder das Chaos“ hervorbringt und aus beiden das Weltei bildet, dem erst Phanes entspringt. Zellers Folgerung aus jener Metaphysik-Stelle: „Diese Worte .... setzen eine Kosmologie voraus, in welcher die Nacht entweder allein oder mit anderen gleich ursprünglichen Prinzipien die erste Stelle einnahm“ gilt mir als wenig begründet. Anders steht es mit Metaphys. XII 6 [1071^b 27], wo von „Theologen“ die Rede ist, „die alles aus der Nacht entstehen lassen“ (οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες). Ich vermag nicht, Zeller beizupflichten, wenn er die beiden Stellen auf genau dieselbe orphische Kosmogonie bezieht, da doch schon das „wie“ (οἷον) an der ersten Stelle auf eine Mehrheit von solchen hinzuweisen scheint. Auch die Plurale: „die alten Dichter“ und „die Theologen“ lassen an alles andere eher denken als an ein einheitliches, geschlossenes System. Am wenigsten annehmbar scheint mir in Z.s Behandlung dieses Gegenstandes die Voraussetzung, daß man etwa im 3. Jahrhundert stoische Gedanken in ein völlig neues mythisches Gewand zu kleiden begonnen habe. So mißlich auch derartige allgemeine Behauptungen sind — daß die mythenbildende Kraft im hellenistischen Zeitalter so gut als erloschen war, dies darf man wohl kühnlich und jedenfalls weit zuversichtlicher behaupten, als daß pantheistische Mythen im 6. oder 7. Jahrhundert nicht geschaffen oder durch Umbildung teils lokaler, teils ungriechischer Traditionen erzeugt werden konnten.

77 1) Die Verse bei Abel, Orphica Frg. 46 [vgl. FVS. 66 B 6].

78 1) Weltei: bei Persern und Indern, vgl. Darmesteter, Essais orientaux p. 169; 173; 176; bei Phöniziern und Babyloniern, vgl. Halévy, Mélanges Graux p. 61, ferner Welcker, Griechische Götterlehre I 195; endlich die merkwüridge Angabe in Alberunis India (translat. by Sachau I 222/3): „If this our book were not restricted to the ideas of one single nation, we should produce from the belief of the nations who lived in ancient times in and round Babel ideas similar to the egg of Brahman —.“ Bei Ägyptern: Die Anführung entnehme ich aus Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 101. Die Version über den Gott Ptah findet sich bei Erman, Ägypten und ägyptisches Leben 253. Vgl. auch Dieterich, Papyrus magica in Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI 773 [= Kl. Schriften S. 27]. Vereinzelt ist bisher das Urteil Lepage-Renoufs (Proceedings of the Soc. of Bibl. archeology XV 64 und 289 A. 2), der das Weltei der ägyptischen Mythologie abspricht. Es soll nicht verschwiegen werden, daß der Mythos vom Weltei uns auch dort begegnet, wo an Entlehnung zu denken kaum oder gar nicht möglich ist; so bei den Letten, auf den Sandwich-Inseln, bei den Peruanern (darüber vgl. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker 261 ff.) und bei den

Finnen nach Comparetti, Il. Kalevala 132. Doch dürfte eine unbefangene Betrachtung die genauere Übereinstimmung in den Gestalten, welche dieser Mythos bei einigen der im Text angeführten Nationen gewonnen hat, schwerlich verkennen.

79 1) Mannweibliche Gottheiten in Babylon. Vgl. Lenormant-Babelon, Hist. anc. de l'Orient V[9] 250.

2) Zrvan akarana: vgl. Avesta I, transl. by James Darmesteter (Sacred Books of the East IV), Einleitung p. 82 und Fargard XIX, 9, p. 206.

3) Zeugnis des Eudemos in Eudemi Fragmenta coll. Spengel Frg. 117 Ende, p. 171 [= Damascius 125; I 322 Ruelle]; ebenda ist auch von der Lehre der Magier, d. h. von der zoroastrischen Religion und der Stelle, die das Zeitprinzip darin einnimmt, die Rede.

80 1) Über die keilinschriftlichen Archive von Tell-el-Amarna und von Lachisch vgl. Winkler in den „Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Museen zu Berlin", I—III, Bezold und Budge, The Tell el Amarna tablets in the Brit. Mus. 1892, endlich Flinders Petrie, Tell el Hesy (Lachisch) 1890. Einiges daraus hat Sayce übersetzt in Records of the Past N. S. Vol. III No. 4 (1890),

81 1) Die hier ausgesprochene Verheißung ist infolge des so frühen Hinscheidens meines verehrten Kollegen Georg Bühler nicht verwirklicht worden.

2) Damit vergleiche man auch die Verschlingung des Zagreus-Herzens durch Zeus, die in dem Hauptmythos der Orphiker eine Rolle spielt.

3) Die hier angeführten zwei Verse des Äschylos gehören seinem Drama „Die Sonnentöchter" an (Fragmenta tragicorum Graecorum ed. Nauck[2] Frg. 70 p. 24).

Zu Buch I, Kap. 3.

82 1) Pythagoras. Seine „Blüte" ist von Apollodor auf das Jahr 532/1 fixiert. Näheres bei Diels, Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika (Rheinisches Museum N. F. 31 S. 25/6) [u. F. Jacoby, Apollodors Chronik, Philol. Unterss. XVI 215 ff.]. Von den wenigen zeitgenössischen Berichten ist im Text die Rede. Ausführlichere Kunde über sein Leben, vermengt mit vielen Fabeleien bieten uns erst Porphyrios (in seinem „Leben des Pythagoras") und Jamblichos in seiner gleichartigen Schrift (beides abgedruckt im Anhang zum Laërtius Diog. der Firmin-Didotschen Ausgabe, Paris 1850; vgl. Porphyrii opuscula selecta[2] ed. A. Nauck, Leipz. 1886, u. Jamblichi de vita Pythagorica liber ed. Nauck, Petersburg 1884). Vgl. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage (Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865, S. 30 ff.). — Daß Pythagoras nichts geschrieben hat, entnimmt man mit Recht aus Laërt. Diog. VIII 6 [FVS. 4, 19]. Die ihm zugeschriebenen „Goldenen Sprüche" sind als Ganzes ein Machwerk, das wahrscheinlich dem Anfang des 4. nachchristlichen Jahrhunderts entstammt. Doch finden sich darin einzelne alte und echte Bestandteile, Verse, die dem Zeitalter des Pythagoras, vielleicht ihm selbst angehören. Vgl. hierüber die meisterhafte Untersuchung Naucks in den Schriften der kais. russischen Akademie d. Wissensch. (Mélanges Gréco-Romains III 546 ff.).

83 1) Schüler des Pherekydes. Der Zweifel an der Verläßlichkeit dieser Überlieferung durfte noch schärfer betont werden, als es im Texte ge-

schehen ist. Rohde bemerkt (Psyche II² 167 A. 1) gewiß mit Recht, daß es die (wir fügen hinzu, vermeintliche) Übereinstimmung der Lehren war, die „Spätere bewog, den alten Theologen zum Lehrer des Pythagoras . . . . zu machen". Daß bereits Pherekydes die Metempsychose gelehrt habe, dies weiß in Wahrheit nur der byzantinische Lexikograph Suidas (s. v. Φερεκύδης) zu melden. Und auch er mit der Einschränkung „einige erzählen" (τινὲς ἱστοροῦσιν), gleichwie er das Schülerverhältnis des Pythagoras bloß mit einem „es geht die Rede" (λόγος) begründet [FVS. 71 A 2]. Auf wie schwachen Füßen dies alles steht, dies darf man eben der Nachricht entnehmen, auf welche Rohde unseres Erachtens mit Unrecht einiges Gewicht legt: „In seiner (d. h. des Pherekydes) mystischen Schrift muß man solche Lehren angedeutet gefunden haben (vgl. Porphyr. antr. nymph. 31)" [FVS. 71 B 6]. Wenn Porphyrios an dieser Stelle sagt, Pherekydes habe durch seine Lehre von den verschiedenen Schlüften, Türen usw. in dunkler Weise (αἰνιττόμενος) auf das Schicksal (γενέσεις und ἀπογενέσεις) der Seelen hingedeutet, so glaube ich daraus nur das eine mit Sicherheit entnehmen zu können, daß sich kein bestimmter und durch andere als neuplatonische Interpretationskünste zu ermittelnder Hinweis auf jene Lehre in der Schrift des Pherekydes vorgefunden hat. Von Prellers (Rhein. Mus. N. F. IV 388) Belegen, auf die Rohde verweist, bleibt in Wahrheit nichts übrig als die vage Behauptung Ciceros (Tuscul. I 38) [FVS. 71 A 5], Pherekydes habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt, wobei wir über den entscheidenden Punkt, w o r i n Pherekydes die uralte griechische Religionslehre vom Fortleben der Seelen modifiziert habe, im Dunkeln gelassen werden.

2) Gute Gründe für die Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß Pythagoras Ägypten besucht habe, bringt Chaignet vor (Pythagore et la phil. Pythagor. I 40/1 auch 48). — Über die dem P r i e s t e r b r a u c h Ä g y p t e n s entlehnten Übungen vgl. Herodot II 81 [FVS. 4, 1] (und II 37, wo zwar die Pythagoreer nicht genannt sind, aber die Übereinstimmung angesichts des dem ganzen Altertum bekannten Bohnenverbotes eine schlagende ist. Warum Aristoxenos das letztere geleugnet hat, ist von Rohde a. a. O. II² 164 A. 1 trefflich erklärt worden). Doch vgl. jetzt L. v. Schröder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda (Wiener Zeitschrift f. Kunde d. Morgenlands XV 187 ff.).

85 1) Die Anführung aus Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie II 785/6, dessen Darstellung und Auffassung dieses akustischen Grundversuches ich mich auch im folgenden anschieße. — Der älteste Zeuge ist Xenokrates, nach dem von Porphyrios bewahrten Auszug des Herakleides (jetzt am zugänglichsten abgedruckt in den Musici Scriptones Graeci ed. Jan, p. 53); vgl. Nikomachos, Ench. 5—6 (ebenda p. 244 ff.); Theo v. Smyrna p. 56, 10 ff. Hiller; Laert. Diog. VIII 12.

87 1) Aristoteles, nämlich Metaphys. I 5 Anfg. [FVS. 45 B 4]; III 5 [1001ᵇ 26]; VII 2 [FVS. 45 B 23].

88 1) Analogien zwischen Zahlen- und Raumverhältnissen: darüber ganz ähnliche Gedanken bei Zeller, Philos. d. Gr. I⁵ 404—406 [= I⁶ 510—513].

2) Die diesmal weit zerstreuten Belege s. bei Brandis, Handbuch d. Gesch. d. griechisch-römischen Philos. I 469 ff. [vgl. FVS. 32 A 11—14; B 20 u. 20ᵃ; 33, 2—3; 45 B 4; B 6—7; B 15 u. B 21 je am Ende].

89 1) Vgl. Aristot. de coelo I 1 [FVS. 45 B 17]. Zum vorangehenden, über die Heiligkeit der Dreizahl, vgl. Usener, Der heilige Theodosios 135; auch

„Ein altes Lehrgebäude der Philologie" (Münchner akad. Sitzungsber. 1892 S. 591 ff. [= Kl. Schriften II 272 ff.]) und jetzt „Dreiheit" 1903.

2) Giordano Bruno: Vgl. dessen Buch „de monade, numero et figura". August Comte: Vgl. seine „Politique positive" (Bd. I Préface) und „Synthèse subjective".

3) Lorenz Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie[2] S. 12 [= [3] S. 11]. Zum folgenden vgl. Aristot. Metaph. I 5 [FVS. 45 B 5].

90 1) „Tafel der Gegensätze". Die Hauptstelle Aristot. Metaphys. I 5 [FVS. 45 B 5]. Daß jene assyrisch-babylonischen Ursprungs ist, entnehme ich einer Angabe Lenormant-Babelons Hist. anc. de l'Orient V[9] 181.

2) Verdienst um ... Geometrie und Arithmetik. Das Hauptzeugnis jenes des Eudemos [Frg. 84] p. 114 Spengel [FVS. 4, 6a]. Vgl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte d. Mathematik I[1] 124 ff. [= I[2] 137 ff.].

92 1) Aristoteles. Diese und die folgende Anführung aus Aristot. Metaphys. I 5 und de coelo II 13 [FVS. 45 B 4; B 37].

2) Ruhezustand ... und Mittellage der Erde. Hierzu und zum folgenden vgl. vor allem Schiaparelli, I precursori di Copernico nell' antichità (Memorie del R. Istituto Lombardo XII 383, deutsch von M. Kurtze, Leipzig 1876). Die durchschlagende Argumentation entlehnt H. Berger, Wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen II[1] 4 ff. [= [2] 185 f.], der auch vieles Eigene und Vortreffliche bietet. Ferner Rudolf Wolf, Gesch. d. Astronomie 5, 26 und 28. Die Frage, ob die Entdeckung der Kugelgestalt der Erde aus dem nichtgriechischen Ausland stamme, läßt Berger offen. Er hätte sie wohl verneinen dürfen. Denn daß diese Einsicht den Babyloniern fremd war, weiß er selbst sehr wohl aus Diodor II 31, dessen Angabe durch die Erforschung der Originalquellen vollkommen bestätigt wird. Wenn aber H. Martin in einem von Berger S. 7 A. 3 [= [2] 177[3]] angeführten Aufsatz „den Ägyptern die Kenntnis der Erdkugel zugesteht", so widerspricht dem jene Vorstellung von der Erdgestalt, die einer der genauesten Kenner dieser Dinge, Maspero, in seiner Hist. anc. des peuples de l'Orient classique, Les Origines p. 16—17 darlegt und zur Anschauung bringt.

Zu Buch I, Kap. 4.

93 1) Voltaire, [Dict. philos. s. v. Système] Oeuvres complètes éd. Baudouin Vol. 58, 249. Sir George Cornewall Lewis, An historical survey of the astronomy of the ancients p. 189. Das tatsächliche Material, das hier zur Verwertung kommt, findet sich zum größten Teil in Schiaparellis oben angeführter bahnbrechender Abhandlung vereinigt. Auch dem Gedankengehalt dieser und desselben Autors zweiter meisterlicher Arbeit, Le sfere omocentriche etc., Mailand 1876 (deutsch im Supplement zu Zeitschr. f. Math. u. Physik XXII), verdanken wir sehr viel; der erste, der Licht in dieses Wirrsal gebracht hat, war Böckh in dem Buche: Philolaos des Pythagoreers Lehren. Über die Persönlichkeit dieses Pythagoreers und die sonstigen mit größerer Sicherheit auf ihn zurückzuführenden Lehren wird in einem anderen Zusammenhang zu handeln sein.

94 1) „Einfach, stetig und geordnet". Vgl. Geminus bei Simplicius Phys. 292, 26/7 D.

95 1) Die Bewegung des Fixsternhimmels im philolaischen System leugnet unseres Erachtens mit Unrecht Schiaparelli, I precursori etc. S. 7 des Separat-Abdrucks. Dann müßten wir unseren Berichterstattern, vor allem Aristoteles, der von 10 bewegten Himmelskörpern spricht (Metaphys. I 5 [FVS. 45 B 4]), einen kaum begreiflichen Irrtum zuschreiben. Ferner widerstrebt es dem so stark ausgeprägten Sinn der Pythagoreer für Ebenmaß, daß sie dem Fixsternhimmel allein sollten Ruhe beigelegt haben. Freilich konnten sie an die tägliche Bewegung des Fixsternhimmels, die eben durch die Erdbewegung ersetzt war, nicht mehr glauben. „Was bleibt also übrig“ — so fragt Böckh a. a. O. S. 118 — „als daß die Bewegung des Fixsternhimmels die Vorrückung der Nachtgleichen sei?“ Dieser seiner Meinung hat Böckh später entsagt (Manetho und die Hundssternperiode S. 54), ist aber schließlich, wenngleich zweifelnd (Das kosmische System des Platon S. 93), wieder zu ihr zurückgekehrt. Die Präzession der Äquinoktien ist ein Phänomen, das, wie Martin (Études sur le Timée de Platon II 98) richtig bemerkt, „um erkannt zu werden, nur lange und andauernde Beobachtungen ohne jede mathematische Theorie verlangt“. Daß eine Abweichung in der Stellung der Gestirne, die schon im Laufe eines Jahres mehr als 50 Bogensekunden beträgt, lange unbemerkt bleiben konnte, dies ist an sich kaum glaublich. Es wird (und hierauf hat mich ein Fachmann, der leider seither verstorbene Dr. Robert Fröbe, aufmerksam gemacht) völlig unglaubhaft, wenn man das nachfolgende bedenkt. Die auf Philolaos oder andere frühe Pythagoreer zurückgehenden Angaben über die Winkelgeschwindigkeit der planetarischen Umläufe sind annähernd richtig. Sie konnten dies nur auf Grund langandauernder Sternbeobachtungen sein, da man kein anderes Mittel besaß, um die gröbsten der damals unvermeidlichen Beobachtungsfehler zu eliminieren. Doch soll nicht verschwiegen werden, daß gleich Böckh auch Martin im Artikel Astronomie des Dictionnaire des antiquités I 493b—494a von seiner früheren Meinung zurückgekommen ist und die Kenntnis der Präzession den Vorgängern Hipparchs abspricht; ebenso Boll in einem Brief an den Verfasser und Heiberg, Einl. in d. Altertumswiss. II 404. Auch den Babyloniern hat die Kenntnis der Präzession noch im 3. Jahrhundert vor Christus gefehlt. So urteilt wenigstens die höchste Autorität auf diesem Gebiete, Pater Kugler (Sternkunde und Sterndienst in Babel II S. 24 ff.), der, wie ich freundlicher brieflicher Mitteilung entnehme, diese seine Meinung in einer demnächst erscheinenden Broschüre „Im Bannkreis Babels“ [1910] von neuem zu vertreten und zu erhärten gewillt ist; ebenso mit vollster Entschiedenheit Bezold, Astronomie, Himmelsschau u. Astrallehre bei den Babyloniern (1910) S. 25 f., und Cumont, Babylon u. d. griechische Astronomie (Neue Jahrbücher 1911) S. 6 (des Sonderdrucks).

98 1) Vgl. Stobäus, Eklogen I 22 (I 196 Wachsm.) = Aetius in Doxogr. Gr. 336/7 [FVS. 32 A 16]. — Daß die Fackel welche die Brautmutter bei der Hochzeitsfeier schwingt, „am häuslichen Herdfeuer angezündet“ ward, ist mit bestem Grund vermutet worden (vgl. Hermann-Blümner, Griech. Privataltertümer S. 275 A. 1: „Daher ἀφ' ἑστίας ἄγειν γυναῖκα Jambl. vit. Pythagor. c. 18 § 84“). Daß das neue Herdfeuer mit eben dieser Fackel angezündet ward, scheint insbesondere angesichts des gleichartigen bei Koloniegründungen üblichen Brauches eine kaum zu vermeidende Annahme. Über letztere Zeremonie

vgl. Herodot I 146; Schol. zu Aristid. III p. 48, 8 Dindorf; Etymol. Magn. p. 694, 28 Gaisford.

2) Karl Ernst von Baer in „Reden . . . und kleinere Aufsätze“ I² 264. Über die Sphärenharmonie vgl. Th. Reinach, La musique des Sphères in Revue des études grecques XIII 432 ff.; über den Grund ihrer Unhörbarkeit vgl. vor allem Aristot. de coelo II 9 [FVS. 45 B 35].

99 1) Aristoteles, nämlich Metaphys. I 5 [FVS. 45 B 4].

100 1) Häufigkeit der Mondfinsternisse. An sich häufiger sind freilich Sonnenfinsternisse. So in dem von Oppolzers „Canon der Finsternisse“ umspannten Zeitraum 8000 gegen 5200 Mondfinsternisse. An jedem einzelnen Punkte der Erde gelangt jedoch eine erheblich größere Zahl der letzteren als der ersteren zur Wahrnehmung.

2) Erweiterung des geographischen Horizonts. Über Hannos „Periplus“ und den Einfluß dieser Entdeckungsreise auf die Umbildung der Zentralfeuerdoktrin vgl. Schiaparelli, I precursori etc. p. 25 (des Sep.-Abdr.) und H. Berger, Wissenschaftliche Erdkunde II¹ 38 f. [In ² weggelassen.]

101 1) Herakleides. Über diesen vgl. vornehmlich Laërt. Diog. V, 86—94. Was im Text über Herakl. als unmittelbaren Vorläufer Aristarchs gesagt ist, beruht auf der von Schwierigkeiten nicht freien Mitteilung des Geminus bei Simplic. Phys. 292, 20 ff. D. Nach reiflichster Erwägung glaube ich mich bei Diels' Auffassung der Stelle (Über das physik. System des Straton, Berliner Sitzungs-Berichte 1893, S. 18 A. 1) nicht beruhigen zu können. Man wird entweder die Stelle genau so oder ähnlich, wie Bergk wollte (Fünf Abhandlgn. zur Gesch. d. griech. Philos. u. Astronomie S. 149), ändern oder die Worte Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός für den Zusatz eines — wohlunterrichteten — Lesers halten müssen. (Für den Zusatz eines übel unterrichteten Lesers erklärt sie jetzt Tannery in Revue des études grecques XII 305: Sur Héraclide du Pont.) Die Belege für die im Text geschilderten Fortschritte der Astronomie gleichwie die Erklärung derselben gibt Schiaparelli a. a. O. Aristarchs Lehre ist von Kopernikus in einer später von ihm getilgten Stelle (De revolut. caelest. ed. Thorun. 1873 S. 34 Anm.) erwähnt worden: „credibile est hisce similibusque causis Philolaum mobilitatem terrae sensisse, quod etiam nonnulli Aristarchum Samium ferunt in eadem fuisse sententia“ etc. Die hier behandelten Fragen sind seither mehrfach erörtert worden: von Hultsch in Jahrb. f. Philol. 1896 (Über das astronomische System des Herakleides, wo dieser jedoch S. 309 als Urheber auch der Lehre von der Achsendrehung der Erde betrachtet wird, nicht als Nachfolger des Ekphantos, wie in dem Artikel Astronomie bei Pauly-Wissowa II 1837). Desgleichen von Schiaparelli (Origine del sistema planetario presso i Greci, Mailand, aus den Berichten des lombardischen Instituts 1898) und von Tannery in dem soeben genannten Aufsatz. Des letzteren, von H. Staigmüller (Archiv XV, 144) geteilte Vermutung, Ekphantos oder auch Hiketas seien keine realen Personen, sondern bloße Gesprächsfiguren in einem Dialoge des Herakleides gewesen, gilt mir als wenig begründet. Anders urteilt W. H. Heidel, Transactions of the Amer. Philolog. Association XL, 6 (1910) und Otto Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis (Rostock 1896) p. 64.

Zu Buch I, Kap. 5.

102 1) Aristoteles: de anima I 3 Ende [FVS. 45 B 39].

103 1) Xenophanes: bei Laert. Diog. VIII 36 [FVS. 11 B 7]. Die neuerlich gegen den Bezug dieser Verse auf Pythagoras erhobenen Bedenken gelten mir als völlig grundlos, ebenso grundlos, wie der gleiche Zweifel, der im Hinblick auf das Zeugnis des Empedokles, v. 415 ff. Stein = Vorsokratiker 211, 14 ff. [21 B 129] geäußert worden ist.

2) Gallische Druiden: vgl. die Zusammenstellung von Wilkinson in G. Rawlinsons History of Herodotus II³ 196. Drusen: vgl. Benjamin von Tudela (12. Jahrhundert) bei Tylor, Prim. Cult. II, 13. Auch die übrigen ethnographischen Angaben sind Tylor (a. a. O. Kapitel 12) entnommen, dessen Ableitung des Seelenwanderungsglaubens aus der leiblichen und geistigen Ähnlichkeit der Nachkommen mit den Vorfahren (II 14) mir jedoch als eine keineswegs zulängliche Erklärung gilt.

104 1) Den nichtgriechischen Ursprung der Metempsychose erweisen indirekt die vergeblichen Bemühungen derjenigen, die diesen Ursprung zu bestreiten am eifrigsten beflissen sind, so Dietrich, der sich in seinem wertvollen Buche „Nekyia" schließlich mit der Hindeutung auf bloße vage Möglichkeiten zufrieden gibt (S. 90).

105 1) Herodot: II 123 [FVS. 4, 1].

2) Die erste Anführung aus Erman, Ägypten u. ägypt. Leben 413. Das folgende nach Maspero, Bibliothèque Égyptologique II 467 n. 3 und 466. — Maspero schreibt a. a. O. I 349 die Metempsychose dem ägyptischen Glauben des Zeitalters zu, in welchem das Land mit Hellas in Berührung gekommen ist. Später seien diese Theorien in Mißkredit geraten oder auch fast völlig verschwunden. In einem späteren Aufsatz (an der zuerst angeführten Stelle) modifiziert M. dieses sein Urteil in den Worten: „Il ne faut pas oublier que l'assomption de toutes ces formes est purement volontaire et ne marque nullement le passage de l'âme humaine dans un corps de bête."

3) Über den vorbuddhistischen Ursprung des indischen Seelenwanderungsglaubens vgl. Jacob, A manual of Hindu Pantheism ² p. 25. Jener Glaube ist, dies hat mich mein Kollege Bühler gelehrt, in einer nicht näher zu bestimmenden, aber sehr frühen Zeit in der brahmanischen Religion und Literatur aufgetreten. Das Hauptwerk, welches die neue Lehre darlegt, erscheint schon in den ältesten buddhistischen Schriften im Lichte legendarischen Uralters. Für die Herkunft der Seelenwanderungs-Lehre aus Indien ist, wie vormals L. v. Schröder (Pythagoras und die Inder 1884), so neuerlich Adolf Furtwängler unter Billigung der von uns vorgebrachten Argumente eingetreten (Die antiken Gemmen III 262 f.).

106 1) Zum folgenden vgl. vor allem Rohdes „Psyche", der nur darin zu irren scheint, daß er den Einfluß des mit Recht von Herodot IV 95 [FVS. 4, 2] „kultur- und geistesarm" genannten, in Wahrheit rohen und räuberischen Thrakervolkes zu überschätzen und die moralischen Elemente der Orphik zu unterschätzen geneigt ist. Diese Streitfragen zu erörtern würde uns hier zu weit führen. Inbetreff des zweiten Punktes sei auf Dieterichs „Nekyia" S. 193/4 hingewiesen; inbetreff des ersten sei kurz daran erinnert, daß die für die Orphik am meisten charakteristischen Züge: Sündenbewußtsein, Reinigungs- und Er-

lösungsbedürfnis, Unterweltstrafen usw. bei den Thrakern ganz und gar nicht nachgewiesen sind.

107 1) Vgl. das oben in der Anm. zu S. 70 2) erwähnte Sammelwerk Comparettis. Buddhistische Parallelen zum Vorangehenden findet man bei Rhys Davids, Buddhism, its history and literature, p. 161.

108 1) Wesen der Erinyen: vgl. Rohde, Psyche I^2 270 und die weitere Ausführung Rhein. Mus. 50, S. 6 = Kleine Schriften II 229.

109 1) Über diese rohen Vorstellungen von jenseitiger Glückseligkeit vgl. Dieterich a. a. O. S. 79/80. Eben die von ihm angeführten zahlreichen Parallelen, denen ich noch die breite (den verschiedensten altindischen Quellen entnommene) Ausführung bei Muir, Sanscrit Texts V 307 ff. beifügen möchte, lassen den Schluß auf thrakische Herkunft der orphischen Dogmen als überaus gewagt erscheinen.

2) Hypnose: über Anwendung derselben in der asketischen Meditation der Buddhisten vgl. H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien (übersetzt von Jacobi) I 502. — Belege für das Folgende findet man in Rohdes Psyche II^2 14 f., bei Eduard Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 87, in Fr Lenormants Artikel „Eleusis“ (Daremberg u. Saglio, Dictionnaire des antiquités), bei Dieterich, De hymnis orphicis capitula quinque p. 38.

110 1) Sündenbekenntnis: vgl. Maspero, Bibliothèque Égyptol. II 469 ff. Zwei Punkte des Bekenntnisses, Z. 18—19, habe ich aus Brugsch, Steininschrift und Bibelwort S. 253/4 hinzugefügt, eine nach Versicherung von Sachkundigen völlig statthafte Kontamination, da das negative Sündenbekenntnis in verschiedenen Texten mannigfache Varianten aufweist. Über dieses vgl. jetzt auch Maspero in seiner Histoire ancienne etc. p. 191.

111 1) Platons Wort: Timaeus p. 22 B.

112 1) Abscheu vor Blutvergießen: vgl. Aristoph. Frösche 1032: 'Ορφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι [FVS. 66 A 11].

2) Zu Dike und Nomos vgl. die Orphica mehrfach, vor allem Frg. 33; 125,1; 126 Abel [vgl. FVS. 66 B 14].

113 1) Freilich hatten (nach Herodot V 67) schon in dem Kult dieses Adrastos gerade auch seine „Leiden“ eine bedeutsame Rolle gespielt.

114 1) Verfasser altorphischer Gedichte: vgl. Rohde, Psyche II^2 106 [und FVS. 5 und 66 A 1].

115 1) Sonnenstäubchen nach Aristot. de anima I 2 [FVS. 45 B 40].

2) Hinneigung zum Monotheismus nach Cicero, de deorum natura I 27 [und FVS. 29, 6].

3) Dualismus nach Aetius bei Stobäus, Eklogen I 1 = Doxogr. Gr. 302 [FVS. 45 B 14—15].

4) Atmung der Welt: Aristot. Phys. IV 6 p. 213^b 22 [FVS. 45 B 30], wo ich αὐτὸ lese und πνεύματος (wie auch Chaignet zweifelnd vorschlug) tilge. — Weltentstehung: Aristot. Metaphys. XIV 3 p. 1091^a 13 [FVS. 45 B 26]; vgl. Stob. Ecl. I 21,8 (I 189. 7 W.) [FVS. 32 B 7].

5) Äußerung des Eudemos: [Frg. 51] p. 73/4 Spengel [FVS. 45 B 34]. Dieselbe Lehre ist neuerlich wieder vorgebracht worden von Blanqui, Le Bon und vornehmlich von Nietzsche.

118 1) Über das Weltjahr der Babylonier vgl. Lenormant-Babelon, Histoire de l'Orient V[9] 175. Einigermaßen verschieden Berossus bei Syncellus (C. Müller Fragm. hist. Gr. II 498 f.)

2) Periodische Verbrennungen und Überflutungen. Vgl. Seneca quaest. nat. III 29, desgl. Censorinus de die nat. 18, 11. Über den ganzen Gegenstand vgl. jetzt J. Bidez: Bérose et la grande année in den Mélanges Paul Frédéricq, Brüssel 1904.

3) „Doppeltes Verderben." Vgl. Doxogr. Gr. 333, 7 ff. [FVS. 32 A 18].

4) Die hier bekämpfte Meinung ist diejenige Zellers, Philos. d. Gr. I[5] 443 [= I[6] 550]: „Wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben wie früher, soll auch alles andere in denselben Zustand zurückkehren und mithin auch die gleichen Personen unter den gleichen Umständen wie ehedem vorhanden sein."

119 1) Theophrast. Vgl. Engelbrecht im „Eranos Vindobonensis" S. 129. Die Kenntnis einzelner Sätze der babylonischen Astronomie mag man den Pythagoreern zuschreiben, gleichwie Heraklit mit der astrologischen Grundlehre bekannt war, was eben Engelbrecht a. a. O. S. 126 erwiesen hat. Es ist jedoch ein gar weiter Weg von hier bis zu der Annahme, daß altgriechische Philosophen, daß insbesondere die Pythagoreer oder ein irgend namhafter Teil derselben in einer Fundamentalfrage, die mit der gesamten Weltauffassung aufs engste zusammenhängt, den Babyloniern einfach Gefolgschaft geleistet oder vielmehr deren astrologisches System bis in seine äußersten Konsequenzen verfolgt und weiter ausgebildet haben sollten. Man darf hinzufügen, daß eben Eudemos, der gelegentlich Religionslehren der Phönizier und der (zoroastrischen) Magier berührt ([Frg. 117] p. 171 Spengel), ganz der Mann dazu gewesen wäre, solch einen Zusammenhang zu kennen und anzudeuten.

121 1) Hippasos von Metapont. Vgl. Aristot. Metaphys. I 3 und Theophrast, Doxogr. Gr. 475/6, auch Aetius ebd. 283/4 [FVS. 12 A 5 und 8 A 7].

122 1) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die Sammlung und Erörterung der Bruchstücke in der in Wittenberg 1893 erschienenen Beilage zum Programm des dortigen Gymnasiums: Alkmaeon von Kroton von Julius Sander. Desgleichen Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata [1896 und jetzt FVS. 14]. Gewissermaßen wieder entdeckt ward Alkmeon und seine Bedeutung durch Philippson in seinem Buche Ὕλη ἀνθρωπίνη, Berlin 1831. Man beachte z. B., was er S. 20/1 über eine von allen Früheren übersehene Theophrast-Stelle bemerkt. — Ich schreibe den Namen des Krotoniaten Alkmeon, weil diese Namensform die durch die Inschriften allein bezeugte ist (Ἀλκμέων, nicht Ἀλκμαίων). Vgl. Naucks Tragiker-Fragmente[2] p. 379. Das Proömium seines Buches bei Laert. Diog. VIII 83 [FVS. 14 B 1]. Ich habe die Schlußworte übersetzt, als ob nicht ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι, was mir unmöglich scheint, sondern ὡς δ' ἄνθρωπον τεκμαίρεσθαι geschrieben stünde. Nachfolgen mochte etwa ein Sätzchen wie ἔχει που ὧδε.

2) Gehirn das Zentralorgan nach Theopr. de sensibus § 26 = Doxogr. Gr. 507 [FVS. 14 A 5].

3) [Chalcid. in Tin. 279 Wrobel = FVS. 14 A 10].

123 1) Die Meinung, daß der männliche Same aus dem Rückenmark stamme, ist nicht nur griechisch, sondern auch indisch und persisch, vgl. Darmesteter, Sacred books of the East. IV 164[1].

2) Lehre von der Gesundheit und der Krankheit: vgl. Doxogr. Gr. 442 [FVS. 14 B 4]. Dazu die vielumstrittene Lehre von den Gegensätzen nach Aristot. Metaphys. I 5 [FVS. 14 A 3].

3) Die Anklänge bei Geber entnehme ich Berthelots Aufsatz in der Revue des deux mondes 1893 S. 551: Quand il y a équilibre entre leurs natures (es ist von den vier Elementen und den vier Grundeigenschaften des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten die Rede), les choses deviennent inaltérables . . . Tel est encore le principe de l'art médical, appliqué à la guérison des maladies.“ Berthelot erkennt hier griechische Einflüsse an, ohne eben an Alkmeon zu erinnern. Allerdings hat Alkmeon die vier hier erwähnten Grundqualitäten nicht als einzige namhaft gemacht. Doch treten sie schon bei Aristoteles in einem Zusammenhang, der die Beeinflussung durch Alkmeon klar erkennen läßt, ausschließlich hervor (vgl. Sander a. a. O. S. 31). Desgleichen in der Schrift des Polybos, De natura hominis [3—4] (Oeuvres d'Hippocrate VI 38 Littré). Am unverkennbarsten scheint hier die Einwirkung Alkmeons [c. 2] p. 36: πολλὰ γάρ ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντα, ἃ ὁκόταν ὑπ' ἀλλήλων παρὰ φύσιν θερμαίνηταί τε καὶ ψύχηται καὶ ξηραίνηταί τε καὶ ὑγραίνηται, νούσους τίκτει. Daß Alkmeon ein Vorläufer des Hippokrates ist, hat schon Littré (I 562) klar erkannt.

4) Alkmeons Einzellehren über die Sinne bei Theophrast a. a. O., dann bei Aetius und Areios Didymos in Doxogr. Gr. 223, 404 und 406 f. [FVS. 14 A 5—6; A 8—10]. Dazu kommen treffende Bemerkungen von Diels, Gorgias und Empedokles, Berliner Sitzungsberichte, April 1884 S. 11/2 und Hermes XXVIII 421 A. 2, wo übrigens der Verweis auf Aristoteles de generat. animal. II 6, 744ᵃ 7 (statt 363ᵃ 7) zu lauten hat. Sehr merkwürdig ist (worauf mich Kollege Bühler aufmerksam gemacht hat) die Übereinstimmung der Sehtheorie des Alkmeon mit jener indischen, die am vollständigsten in der *Nyâya-Vaiseshika*-Lehre ausgearbeitet ist. Darnach besteht das Sehorgan aus „Feuer“; dieses vereinigt sich mit dem Objekte und nimmt dessen Gestalt an. Der so erzeugte Eindruck wird vom „inneren Organe“, dem *manas*, aufgenommen und dem *âtman*, der eigentlichen Seele, zugetragen.

124 1) Psychologie des Alkmeon, nach Theophrast a. a. O. § 25 = Doxogr. Gr. 506 [FVS. 14 A 5], ergänzt durch Platons Phädon 96ᵇ [FVS. 14 A 11], auch Phädros 249ᵇ. Über die Nachwirkung bei Aristoteles vgl. (nach Hirzels Vorgang) Sander a. a. O. S. 25/6, insbesondere mit Rücksicht auf Analytica post. II 19 [100ᵃ 3 ff.].

2) den Beweis für die Unsterblichkeit s. bei Aristot. de anima I 2 [FVS. 14 A 12].

125 1) Platon: im Phädros 245ᶜ.

2) Die Beweisführung für die Vergänglichkeit des Körpers bei Aristot. probl. 17, 3 [FVS. 14 B 2]. Von Alkmeons Erklärung des Schlafes und des Todes durch das teilweise, bez. vollständige Zurückweichen des Blutes (offenbar aus dem Zentralorgan, vgl. Doxogr. 435, 11 ff. [FVS. 14 A 18]) bemerkt Jules Soury: La théorie du sommeil et de la mort d'Alcméon, une des plus anciennes sans doute, est encore aujourd'hui, sous la forme de

l'anémie cérébrale, la plus repandue (Le système nerveux central. Structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines, Paris 1899, I p. 5).

Zum zweiten Buch.

Das Moto entnehme ich Helmholtz, Das Denken in der Medizin (Vorträge u. Reden II 189).

Zu Buch II, Kap. 1.

129 1) Die Überreste der Schriften der Eleaten findet man vereinigt bei Mullach, Aristotelis de Melisso Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis etc., Berlin 1845. Jenes angeblich aristotelische Buch (neu herausgegeben von O. Apelt, Teubner 1888, in dem Sammelband Aristotelis quae feruntur de plantis etc., seither von Diels in den Abhdlgn. d. Berl. Akademie 1900) — ist das Werk eines späten, in manchen Punkten schlecht unterrichteten Peripatetikers, was nach langen Verhandlungen der Gelehrten endlich feststeht. Die Schrift auch nur für das Werk Theophrasts zu halten, dem die vatikanische Handschrift sie beilegt, und dem auch der sonst so wohlunterrichtete Simplicius, Phys. 22, 26 D., sie zuerkannt zu haben scheint, ist insbesondere wegen der darin enthaltenen Angaben über Anaximander (975^b 21 [FVS. 20 A 5], vgl. auch das verkehrte φασί τινες ebd. Z 16) ganz und gar unmöglich. Ergänzungen zu Mullachs Fragmentsammlung (in der Zenon nicht vertreten ist), soweit Xenophanes in Betracht kommt, bei Ferdinand Dümmler (Rhein. Mus. XLII S. 139/40 = Kl. Schr. II 482 f.) und N. Bach (Jahrb. f. wiss. Kritik 1831, I 480). Vgl. auch des Verfs. Beiträge zur Kritik u. Erklärung griech. Schriftsteller III (Wiener Sitzungsber. 1875 S. 570 ff.). Des Xenophanes, Parmenides und Empedokles literarische Überreste hat Karsten gesammelt und erläutert in seinem Werke: Philosophorum Graecorum veterum . . . operum reliquae, Amsterdam 1830—38; neuerlich, 1901, Diels: Poetarum philosophorum fragmenta (vorher: Parmenides' Lehrgedicht griech. u. deutsch 1897). Die wenig zahlreichen Bruchstücke des Xenophanes jetzt Vorsokratiker S. 44—52 [11 B].

Xenophanes. Hauptquellen: Laert. Diog. IX 18 ff. [FVS. 11 A 1], ferner Aristoteles, Clemens von Alexandrien, Sextus Empiricus.

In der Chronologie des Xenophanes ist von den Selbstzeugnissen, welche die Fragmente enthalten, in zweiter Reihe von der Tatsache auszugehen, daß er des Pythagoras und seiner wieder Heraklit gedacht hat. Er verließ fünfundzwanzigjährig die Heimat (Frg. 24 [FVS. 11 B 8]); die Auswanderung mochte sehr wohl durch die persische Eroberung (545 vor Chr. Geb.) veranlaßt sein, zumal aus dem Frag. 17 [FVS. 11 B 22] nahezu sicher erhellt, daß sie jedenfalls nicht vor diesem Zeitpunkt erfolgt ist. Ist diese Kombination richtig, so war er 570 geboren und da er nach dem Ausweis von Frg. 24 mindestens ein Alter von 92, nach Censorinus de die natali 15, 3 [FVS. 11 A 7] von mehr als 100 Jahren erreicht hat, so läßt sich auch die Angabe des Geschichtschreibers Timaeos (bei Clemens Alexandr. Stromat. [I 64] 353 Pott. [= II 40, 20 St.; FVS. 11 A 8], Xenoph. habe zur Zeit Hierons I. (478—467) gelebt, aufrechterhalten.

2) Der ärmliche Rhapsode. Seine Dürftigkeit bezeugt das Apophthegma im Gnomolog. Paris. ed. Sternbach, Krakau 1895, No. 160 wo

Xenophanes auf die Frage des Hieron, wie viele Sklaven er besitze, antwortet: „Zwei, und auch diese kann ich kaum erhalten.“ [Vgl. FVS. 11 A 11.] Solch eine Anekdote wäre nicht in Umlauf gekommen, wenn er zu den reichlich honorierten Vertretern des Rhapsodenberufes gezählt hätte. Vgl. auch Frg. 22 = Vorsokratiker 47, 10 ff. [11 B 6]. — Die Schilderung der Örtlichkeit beruht auf persönlicher Anschauung des Verfassers. — Der „einsam ragende Turm“ heißt Torre di Velia und stammt nicht aus dem Altertum.

130 1) [Zum Folgenden vgl. FVS. 11 B 11; B 15; B 2].

2) Den hier ausgeführten Gedanken verdankt der Verfasser einem mit Hermann Usener zur Zeit des Wiener Philologentages (Mai 1893) gepflogenen Gespräche.

131 1) [FVS. 11 A 13].

132 1) Aristoteles: Metaphys. I 5 [FVS. 11 A 30] und dazu Timon bei Sextus Hypotyp. Pyrrhon. I 224 [FVS. 11 A 35; die Theologie des Xenophanes 11 B 23—26].

133 1) Xenophanes hat vordem als der älteste griechische Monotheist gegolten. Die entscheidenden Argumente dagegen hat Freudenthal in seiner Schrift „Über die Theologie des Xenophanes“, Breslau 1886, der unsere Darstellung viel verdankt, vorgebracht und siegreich erhärtet, wenngleich Zeller das Verdienst besitzt, manche schwächere Beweisgründe Freudenthals (vgl. Deutsche Literaturzeitung vom 13. Nov. 1886 und Archiv II 1 ff.) beseitigt zu haben. — Nachbildung des Euripides: Hercules 1343 [FVS. 11 C 1] verglichen mit Pseudo-Plutarch Stromat. bei Euseb. Praep. evang. I 8, 4 [FVS. 11 A 32].

Ausschlaggebend gegen den vermeintlichen Monotheismus des Xenophanes ist schon der eine Vers: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, dessen Zeugnis sich nur entkräften ließe durch die dem gesunden Sinn widerstreitende Deutung „im Vergleich mit“ realen „Menschen und“ imaginären „Göttern“. Anders denkt hierüber v. Wilamowitz, Euripides Herakles II¹ 246 [= II² 231], dem ich diesmal nicht beipflichten kann. Weit lieber erkennen wir darin den Hinweis auf einen obersten Gott, der den Untergöttern kaum weniger überlegen ist als den Menschen. Man vgl. etwa Rigveda X 121 (übersetzt von Max Müller bei Oldenberg, Buddha² S. 19 [= ⁷ 19]): „Der über Wolkenströme selbst hinaussah, | Die Kraft gewähren und das Feuer zeugen, | Er, der allein Gott über allen Göttern, | Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?“

133 2) [FVS. 11 B 14].

134 1) Außer Syrakus und Malta nennt unsere Quelle, Hippolyt I 14 [FVS. 11 A 33], auch noch Paros. Daß hier keine Versteinerungen vorhanden sind, hat mich mein verehrter Kollege Sueß in dem oben angeführten Briefe gelehrt. Sein Hinweis darauf, daß die dort erwähnten Abdrücke von Seehunden eine paläontologische Unmöglichkeit sind, hat mich zu der Vermutung geführt, daß statt φωκῶν mit gelindester Änderung φυκῶν oder φυκίων (von Tangen) zu schreiben sei. Zu dieser Vermutung bemerkt Sueß: „Nicht in den (syrakusanischen) Latomien selbst, aber in nicht allzu großer Entfernung von diesen und an vielen Punkten Siziliens erscheinen in einem lichtgrauen Mergelschiefer, der mit Sandstein wechselt, überaus deutliche und auffallende

Abdrücke von Phukoiden, die auch der Laie leicht als solche erkennt.“ — Vgl. Pseudo-Plutarch bei Euseb. a. a. O.: τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν ἐς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.

136 1) Aristoteles: Metaphys. I 5, 986b 21 [FVS. 11 A 30]: Ξενοφάνης δὲ . . . οὐθὲν διεσαφήνισεν. — [πλάσματα τῶν προτέρων: 11 B 1, 21].

2) [FVS. 11 B 34].

3) Hier mag des merkwürdigen Parallelismus der griechischen mit der indischen Geistesentwicklung kurz gedacht werden. Wie überraschend wirkt es, wahrzunehmen, daß „erste Spuren“ der Lehre „von der Seelenwanderung“ ganz ebenso „nicht lange vor dem Auftauchen der Lehre von dem ewigen Einen in den vedischen Texten erscheinen“ (Oldenberg, Buddha[2] 45 [= [7] 50]), wie die Metempsychose des Pythagoras der xenophaneischen All-Einslehre unmittelbar vorangeht. Allein auch sonst erinnert die Doktrin vom âtman gar auffällig an die eleatische Seinstheorie. Doch darf man über dieser Übereinstimmung die sehr beträchtlichen Verschiedenheiten nicht übersehen. Was bei den Indern überwiegend Schwärmerei ist, das ist bei den Griechen überwiegend rationelle Reflexion. Der Unterschied springt in die Augen, wenn man sich z. B. der naturwissenschaftlichen, geologischen Spekulationen des Xenophanes erinnert oder der Versuche des Parmenides im zweiten Teile seines Lehrgedichtes, die kosmischen Vorgänge wissenschaftlich zu erklären. In der indischen Spekulation hängt die Metaphysik fast ausschließlich mit der Religion, in der griechischen außer mit dieser auch mit der Wissenschaft enge zusammen. Darum durfte ich trotz der schlagenden Ähnlichkeit der hier und dort erzielten Denkergebnisse doch auf griechischer Seite wesentlich anders geartete Denkmotive voraussetzen.

Zu Buch II, Kap. 2.

137 1) „Von der Natur des Menschen“. Oeuvres d'Hippocrate VI 32 ff. Littré [vgl. FVS. 20 A 6].

138 1) „Un-Natur-Forscher“ und „Allstillstands-Männer“. Vgl. Platon, Theätet 181a und Aristot. bei Sextus adv. mathem. X 46 [FVS. 18 A 26; das Folgende nach 20 B 8, 3].

2) Hauptquelle für die Lebensumstände des Parmenides ist Laert. Diog. IX 21—23 [FVS. 18 A 1]. (Eine wertvolle Berichtigung des Textes gibt Diels Hermes 35, 196 ff.) Zur Umgrenzung seiner Lebenszeit dient im allgemeinen die Erwägung, daß er ein jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes, desgleichen Heraklits ist (dessen Lehre er kennt und verspottet), während er älter ist als Melissos und nach Platons wohl glaubwürdiger Angabe Parmenid. 127b [FVS. 18 A 5] ein Vierteljahrhundert älter als Zenon. Worauf die von Apollodor herrührende Zeitangabe über seine Blüte beruht, wissen wir nicht; doch gilt es mir als völlig unstatthaft, dem großen, gewissenhaften Forscher, der sich inbetreff der Chronologie Anaximanders und Demokrits nur bei autobiographischen Zeugnissen beruhigt hat und der diejenige des Empedokles in uns erhaltenen Versen aufs eingehendste erörtert, diesmal willkürliche Kombinationen zuzutrauen. — Die Bruchstücke des parmenideischen Gedichts wurden nach Mullach neu bearbeitet von H. Stein in den „Symbola philologorum Bonnensium“, Leipzig 1867, fascic. post. 765—806, dann von Diels Berlin 1897

[sowie in „Poetarum philosophorum Fragmenta“ 1901], endlich in desselben „Vorsokratikern“ [18 B].

139 1) Zur Anführung aus Melissos vgl. Mullach [Aristotelis de Melisso Xenophane Gorgia disputiones . . . . . Berlin 1845] p. 82/3 [FVS. 20 B 8]. Den Schlußsatz der angeführten Stelle habe ich durch eine vom Sinne gebotene Umstellung verbessert, vgl. Apologie d. Heilkunst² 156.

141 1) Vgl. Mullach a. a. O. p. 114, Verse 45—51 [FVS. 18 B 6; das Folgende nach 18 B 8]. Die Beziehung auf Heraklit hat Bernays (Rhein. Mus. N. F. VII 114 ff. = Ges.-Abhdlgn. I 62 f.) erkannt und erwiesen.

142 1) Da man die Leugnung des Entstehens und Vergehens immer noch den Eleaten allein und nicht ihren Vorgängern zuschreibt, so scheint es notwendig, die ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles hierherzusetzen: Phys. I 4, 187ª 26 [FVS. 46 A 52]: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν . . , ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος und ebd. Z. 34 περὶ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως. Metaphys. I 3, 984ª Ende: τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν). — 983ᵇ 11: καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι (nämlich die alten Physiologen von Thales angefangen). — Metaph. XI 6, 1062ᵇ 24: τὸ γὰρ μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως.

143 1) Gemeint ist v. 66 Stein = Vorsokratiker 119, 2 [18 B 8, 5].

2) Das „winzige“ aber hochwichtige „Bruchstück“ des Anaxagoras hat Diels aus einem Scholion zu Gregor von Nazianz (Migne Patrol. Gr. XXXVI 901) im Hermes (XIII 4) ans Licht gezogen: jetzt Vorsokratiker 317, 23 [46 B 10].

145 1) E. du Bois Reymond in Sitzungsber. d. kgl. preuß. Akademie d. Wissensch., Begrüßung des Hrn. Landolt, Febr. 1882 [= Reden II² 613].

147 1) Dasein des leeren Raumes. Das Wort „Leeres“ (κενεόν) ist freilich nur durch eine falsche Konjektur in den Text (v. 84 Stein = Vorsokratiker 120, 2 [18 B 8, 23] gekommen. Der Begriff aber spielt bei Parmenides bereits eine sehr bedeutende Rolle. Einmal erscheint derselbe als Gegensatz des Vollen (ἔμπλεον), ein andermal ist das Leere oder Nicht-Seiende als Subjekt zu denken zu dem mit verfehlten Konjekturen heimgesuchten ἀποτμήξει in den vom Vorangehenden zu trennenden und keineswegs dem Proömium zuzuweisenden Versen 38—40 St. = Vorsokratiker 116, 8 [18 B 2]: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ πέλον τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, | οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον | οὔτε συνιστάμενον.

2) In dem Kreise der Pythagoreer. Vgl. was hierüber Natorp (nach Bäumker) bemerkt hat, Philosoph. Monatshefte XXVII 476. Dies erhellt zudem auch aus Aristot. Phys. IV, 213ᵇ 22 [FVS. 45 B 30], wo freilich das Leere in anderer Verwendung erscheint. Man sollte übrigens vielleicht gar nicht nach Urhebern dieser, sondern nur der entgegengesetzten Lehre fragen. Ging doch die alte mythische Ansicht dahin, daß sich ein Leeres ursprünglich aus höchster Höhe in die tiefste Tiefe erstreckt hat, wovon der gegenwärtig zwischen Himmel und Erde klaffende Spalt ein Rest ist. Und im gemeinen Bewußtsein galt ja auch die Luft, so lange nicht ihr Druck und Widerstand durch Experimente wie die von Anaxagoras vorgenommenen ermittelt war, als ein Leeres, nicht als ein „Etwas“; vgl. Aristot. Phys. IV 6, 213ª 25 [FVS.

46 A 68]. Erst mit diesen und verwandten Versuchen ist das Bewegungsproblem in die Welt getreten. Gar leicht ist es freilich, dem physikalischen Problem ein metaphysisches Mäntelchen umzuhängen und sein Wesen darin zu finden, daß „das Volle nichts anderes in sich aufnehmen kann“ (vgl. S. 291). Doch wäre wohl niemals jemand auf solch eine Aporie verfallen, so lange nicht dasjenige Medium, in dem Bewegungen so gut als widerstandslos ausgeführt werden, als ein Volles oder doch als ein von einem solchen nicht Grundverschiedenes erkannt worden ist.

148 1) [FVS. 18 B 5; B 8, 34].

149 1) Aristoteles: Metaphys. I 5, 986ᵇ 31 [FVS. 18 A 24].

150 1) [FVS. 18 B 1, 30].

2) [FVS. 18 B 8, 52].

3) [FVS. 18 B 8, 61].

151 1) Orphischen Einfluß: Diesen hat O. Kern nachgewiesen De Orphei etc. theogoniis p. 52 und im Archiv III 173. — [Das Folgende nach FVS. 18 B 12; B 13].

2) Über das Weltbild des Parmenides vgl. H. Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde usw. II[1] 31 ff. [= [2] 202 ff. — Urstoffe: FVS. 18 B 8, 53 ff.; Weltbildung: 18 B 11; Erdgestalt: 18 A 44; Zonenlehre: Strabo II 2, 2, p. 94; vgl. FVS. 18 A 44ᵃ; Kränze: 18 B 12; Zeugungstheorie: 18 B 17—18; A 54; Verschiedenheit der Individuen: 18 B 16; A 46].

152 1) Lehrreich für das Verständnis des Parmenides und der Eleaten überhaupt sind manche Äußerungen des ihnen geistesverwandten Herbart. Auch dieser nimmt die „Worte der Meinung“ vollkommen ernst und rühmt es Parmenides nach, daß bei ihm das „unvermeidliche Meinen über die Natur . . . von dem Vortrage der Wahrheit . . . gänzlich abgesondert wird“ (Werke I 226 Hartenstein). Wie wohl berechtigt wir sind, die Megariker und ihre eleatischen Vorgänger die antiken Herbartianer zu nennen, das mögen ein paar Anführungen lehren: „Aus dem Satze des § 135 folgt unmittelbar, daß dem Seienden als solchem weder räumliche noch zeitliche Bestimmungen zukommen können. — Wäre das Seiende ausgedehnt: so enthielte es ein Vieles“ usw. (Werke I 223). Das letztere ist ganz zenonisch. In jenem § 135 beruft sich Herbart auf seine antiken Vorläufer, von denen er bemerkt: „Die Eleaten können angesehen werden als die Erfinder des metaphysischen Hauptsatzes: Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach: und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden.“

Zu Buch II, Kap. 3.

152 2) Melissos. Das Persönliche über ihn bei Laert. Diog. IX 24 [FVS. 20 A 1]. Seine Blüte bestimmt daselbst Apollodor auf die 84. Olympiade. Gemeint ist offenbar und anerkanntermaßen 84, 4 = 441, das Jahr, in welchem Melissos den im Text erwähnten Seesieg errungen hat. Hier können wir Apollodors Verfahren, die Anknüpfung an ein sicher datierbares geschichtliches Ereignis, einmal mit Händen greifen, während wir es sonst oft nur vorauszusetzen genötigt sind. Überreste der melisseischen Schrift „Über die Natur oder das Seiende“ hat uns fast allein Simplicius in seinen Kommentaren zu Aristoteles' „Physik“ und „Himmelsgebäude“ aufbewahrt, die uns jetzt

in den wesentlich verbesserten Ausgaben von Diels und Heiberg vorliegen. Ferner vgl. man A. Pabst in seiner Dissertation De Melissi Samii fragmentis, Bonn 1889. Auf Grund dieser Untersuchung kann es nunmehr zum mindesten als höchst wahrscheinlich gelten, daß nur ein Teil der Fragmente diesen Namen verdient, während in anderen die Gedanken des Melissos nicht mit buchstäblicher Treue wiedergegeben sind.

153 1) Aristoteles. Dieser nennt den Melissos „plump" (φορτικός) Phys. I 3. Mit Xenophanes zusammen wird er von demselben, Metaphys. I 5 „einigermaßen roh" genannt (μικρὸν ἀγροικότεροι) [FVS. 20 A 7].

2) Zustand ungetrübter Seligkeit. „Hat schon jemand daran gedacht, was für Bewußtseinszustände wohl Melissos seinem schlechthin Seienden zugesprochen haben mag? Denn bewußt dachte er es, da er ihm Schmerz und Leid aberkennt. Damit zielt er wohl zweifellos darauf ab, demselben die reine ungetrübte Seligkeit zuzusprechen." So schrieb der Verfasser im Januar 1880 und konnte bald die Bemerkung beifügen: „Dies erkennt endlich Fr. Kern in seinem wertvollen, auch für das Verständnis des Parmenides wertvollen Aufsatz: ‚Zur Würdigung des Melissos von Samos' in der Festschrift des Stettiner Stadtgymn. zur Begrüßung der 35. Vers. deutscher Philologen usw., Stettin 1880." Wenn Melissos es sich an jenen negativen Bestimmungen genügen ließ und es sich versagte, sein seliges Weltwesen als solches zu feiern, so waren wohl Klugheitsrücksichten dabei mit im Spiele. Der Mann, der eine hervorragende Stellung im öffentlichen Leben seiner Heimat einnahm, hatte noch mehr als andere Philosophen Grund, die religiöse Empfindlichkeit seiner Mitbürger zu schonen. Darum zog er es augenscheinlich vor, die Seligkeit der Volksgötter (μάκαρες θεοί) seinem All-Einen nicht direkt beizulegen, sondern sie nur indirekt anzudeuten. — [Das Folgende nach FVS. 20 B 1 Paraphr. u. B 1—4].

154 1) Aristoteles: Sophist. elench. cap. 5, 167b 13 und Phys. I 3, 186a 10 [FVS. 20 A 10. — Das Folgende nach FVS. 20 B 5—7 u. B 9].

158 1) Zenon von Elea. Vgl. Laert. Diog. IX 25—29 [FVS. 19 A 1]. Wenn dieser, d. h. Apollodor, seine Blüte in die 79. Olympiade versetzt, während ihn Platon (s. oben) ungefähr 25 Jahre jünger als Parmenides nennt, dessen Blüte auf die 69. Olympiade fixiert ist, so können diese Angaben sehr wohl insgesamt auf Wahrheit beruhen. Denn nach dem oben bei Melissos und schon vorher über Apollodors Vorgehen Bemerkten fällt jeder Grund zu der Annahme weg, daß den Unterschieden der Blüte-Zeiten (den Akme-Differenzen) gleiche oder annähernd gleiche Altersdifferenzen entsprechen müssen. — Von Zenons kritischer Erörterung der empedokleischen Lehre (ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους bei Suidas s. v. Ζήνων. [FVS. 19 A 2]) wird an einer späteren Stelle die Rede sein. Daß Zenon gerade so wie sein Meister Parmenides auch naturphilosophische Lehren dargelegt habe, worauf weniger der Titel einer Schrift „Über die Natur" (ebendaselbst) als die bei Laërt. Diog. IX 29 ihm beigelegten Sätze hinweisen, ist oft ohne Grund bezweifelt worden. — Die Hauptstellen, aus denen wir die Kenntnis seiner Argumente schöpfen, sind Arist. Phys. IV 1; IV 3; VI 2 sowie hauptsächlich VI 9 und dazu die Ausführungen bei Simplicius [FVS. 19 A 22—28].

159 1) Platon: im Dialog Parmenides 128d. Den verblüffenden Eindruck seiner Reden schildert derselbe im Phädros 261d [FVS. 19 A 12—13].

2) Pierre Bayle: in seinem ‚Dictionnaire historique et critique‘ [s. v. Zénon] IV 536 ff. (Ausgabe von 1730).

3) Hirsekorn: angedeutet von Aristot. Phys. VII 5, ausgeführt bei Simplicius zur Stelle in der Form eines Gespräches zwischen Zenon und Protagoras [FVS. 19 A 29].

163 1) Für das Folgende vgl. Friedrich Überweg, System der Logik[3] 409.

2) In dieser Verwechslung von unendlicher Teilbarkeit und unendlicher Größe erblickt Mill, Examination of Sir William Hamiltons philosophy[3] 533 den Kern der Aporie. Ganz so hatte schon Aristoteles geurteilt; vgl. Phys. VI 2, 233[a] 21 ff. [FVS. 19 A 25].

165 1) Über den Begriff des Kontinuums und seines Gegenteils vergleiche man jetzt die wertvollen Bemerkungen Ernst Machs (Prinzipien der Wärmelehre S. 76 ff.). Ihm gilt jener Begriff als eine „in keiner Weise schädliche, sondern nur bequeme Fiktion.“ Unmittelbar anwendbar auf die zenonischen Beweisführungen sind die folgenden Sätze: „Kann man auch die Zahl, die zur Bezeichnung der Entfernung dient, ins Unendliche teilen, ohne gewiß jemals auf eine Schwierigkeit zu stoßen, so muß dies doch nicht für die Entfernung selbst gelten. Alles was als Kontinuum erscheint, könnte ganz wohl aus diskreten Elementen bestehen, wenn dieselben nur unseren kleinsten praktisch angewendeten Maßen gegenüber hinreichend klein, bzw. hinreichend zahlreich wären.“ Darf man hier nicht auch an den Kinematographen erinnern, der eine beschränkte Zahl von Zeitmomenten eines Vorgangs mit dem Scheine voller zeitlicher Kontinuität bekleidet? Wie wenn die Wirklichkeit im Zeitlichen (und vielleicht auch im Räumlichen) genau dasselbe täte, was diese künstliche Veranstaltung leistet?

2) Interessante Seitenstücke zu den sogenannten Sophismen der Eristiker und darunter auch zu Zenons „Achill und die Schildkröte“ hat der subtile Geist der Chinesen geliefert. Vgl. H. A. Giles' Chuang Tzu (London, 1889) 453 [= Kwang-Zze 33, 7; Sacr. Books of the East XL 230]: „if you take a stick a foot long and every day cut it in half, you will never come to the end of it.“

3) [FVS. 19 B 1].

169 1) Platon: im Parmenides 128[c] [FVS. 19 A 12].

Zu Buch II, Kap. 4.

173 1) Anaxagoras. Vgl. vor allem: Anaxagorae Clazomenii fragmenta coll. Ed. Schaubach, Leipzig 1827, oder W. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonn 1829. Die fast ausschließliche Fundgrube der Fragmente ist des Simplicius Kommentar zur aristotelischen Physik. Ein von den Fragmentsammlern übersehenes Sätzchen bei Simplic. in Aristot. de coelo 608, 26 Heiberg; ein gleichfalls in den Sammlungen vermißtes geistreiches Wort bei Plutarch Moral. 98[f] (de Fortuna c. 3), beides jetzt Vorsokratiker 316, 17 ff. u. 322, 15 ff. [46 B 7; B 21[b]]. Auch mehrere andere neue Bruchstücke bietet Diels' Sammelwerk. Über seine Lebensumstände handelt Laërt. Diog. II 6—15 [FVS. 46 A 1]. Seine Geburt setzt Apollodor in die 70. Olympiade (500—497), seinen Tod in das erste Jahr der 88. (428). Daß er im Jahre 500 geboren ward und somit ein Alter von 72 Jahren erreichte, wird von Laert. Diog. mitgeteilt. Über sein Verhältnis zu Perikles vgl. Platon, Phaedr. 270[a] und Plutarchs Lebensbeschreibung des Perikles, insbesondere

cap. 32 [FVS. 46 A 15; A 17]. Die Fassung, mit der er den Verlust seines einzigen Sohnes ertrug, ist vom ganzen Altertum bewundert worden. Über die Zeit der Veröffentlichung seines Werkes vgl. Diels, Seneca und Lucan (aus den Berl. Akademie-Abhandlungen 1885, S. 8. Anm.). Bei Laërt. Diog. II 11 ist sicherlich ἐπὶ ἄρχοντος Λυσ ⟨ιστράτου⟩ = 467 zu ergänzen. Diels' Schreibung „Δημύλου?", Vorsokratiker 294, 28 [46 A 1] besitzt zwar gute handschriftliche Gewähr, doch ist die Archontenreihe für die fragliche Epoche lückenlos überliefert. Daß das Werk des Klazomeniers das erste mit Diagrammen versehene Buch war (doch wohl abgesehen von geometrischen, für ein engeres Fachpublikum bestimmten Schriften), ist kürzlich aus Clemens Alex. Strom. [I 16, 78] I 364 Pott. [= II 52, 2 St.; FVS. 46 A 36] u. Laërt. D. a. a. O. mit Recht geschlossen werden (von Kothe in Fleckeisens Jahrb. 1886, S. 769 ff.).

174 1) [FVS. 46 B 10. — *Vergehen und Entstehen*: 46 B 17].

175 1) [FVS. 46 B 21].

176 1) Meine beim ersten Anblick so gewagt scheinende Deutung der anaxagoreischen Äußerung über die *Farbe des Schnees* beruht auf dem grellen Widerspruch, der andernfalls zwischen der Grundlage seiner gesamten Stofflehre — dem felsenfesten Glauben an die qualitative Wahrhaftigkeit der Sinneseindrücke — und der Behauptung bestünde, daß das Gesicht uns in diesem Falle täuscht. Auch stimmt meine Auslegung aufs genaueste zum Wortlaut der Mitteilung Ciceros, dem frühere Interpreten ganz und gar nicht gerecht geworden sind: — sed sibi quia sciret aquam nigram esse unde illa concreta esset, *albam ipsam esse ne videri quidem* (Acad. quaest. II 100 [FVS. 46 A 97). — Das Folgende nach 46 B 11; B 8; A 68—69].

177 1) Über die *Kosmogonie* des Anaxagoras vgl. die lehrreiche Erörterung W. Dilthey's (Einleitung in die Geisteswissenschaft I 200 ff.). Doch kann ich seiner Annahme, das Weltgebäude besitze nach Anaxagoras die Gestalt eines Kegels, so wenig beipflichten als Zeller I^5 1002 A. [= I^6 1233^2]. Man wird ihm wahrscheinlich die Vorstellung zuschreiben dürfen, daß die durch den Umschwung (περιχώρησις) geschaffene Himmelskugel in dem Maße, als immer größere Stoffmassen von der Drehbewegung ergriffen werden, an Umfang zunehmen wird. Es ist vielleicht nicht nutzlos, daran zu erinnern, daß Anaxag. von einer körperlichen Himmelskugel oder einem solchen Fixsternhimmel jedenfalls nichts zu wissen scheint. Auch dort, wo man es am ehesten erwarten sollte (so Frg. 8 Schaub. = Vorsokratiker 318 f. [46 B 12]), vermißt man jeden Hinweis auf solch eine Vorstellung. — [Das Folgende nach FVS. 46 B 1; B 12; B 9; B 15.]

178 1) Die immer wieder erneuerten Versuche, die reine Geistigkeit des anaxagoreischen *Nus* zu erweisen, richten sich wie durch ihren Widerspruch mit den unzweideutigen Äußerungen des Klazomeniers, so durch die spitzfindigen Künsteleien, zu denen ihre Vertreter sich genötigt sehen. So hat man das anaxagoreische λεπτότατον πάντων χρημάτων [FVS. 46 B 12] statt als „das feinste" vielmehr als „das scharfsinnigste aller Dinge" aufgefaßt und in dem aristotelischen ἁπλοῦν („einfach") [46 A 55] etwas anderes als die Wiedergabe des [durch 46 B 12 gesicherten] Prädikates ἀμιγές („unvermischt") erblicken wollen. Die Methode, deren man sich hier bedient, besteht im wesentlichen darin, daß man die mehr oder weniger willkürlich ausgedeuteten aristotelischen Angaben gegen den klaren Wortlaut der anaxagoreischen Äußerungen ins Feld

führt. Gute Bemerkungen gegen die völlige Unstofflichkeit des Nus bei Natorp, Philos. Monatshefte XXVII, 477. Der Ausdruck „Denkstoff“ bei Windelband in Iw. Müllers Handbuch d. klass. Altertumswiss. V 1, 1, 65 [= V 1, 1^3, 65. — Das Folgende nach FVS. 46 B 11—12].

179 1) Die Klagen über die unzulängliche Verwendung des Nus durch seinen Urheber findet man im platonischen Phaedo 97^c ff. und bei Aristoteles Metaphys. I 4, 985^a 18 [FVS. 46 A 47].

180 1) [Laert. Diog. II 12 = FVS. 46 A 1; vgl. 46 A 2; A 19; A 72].

181 1) [FVS. 46 A 71].

2) [Laert. Diog. II 12 = FVS. 46 A 1].

182 1) [FVS. 46 A 102].

2) Die zur Zeit unlösbare, ja noch kaum bemerkte Schwierigkeit (vgl. Aristot. de caelo II 13 [FVS. 3 A 20]) hat, wie ich nachträglich sehe, Brieger, Die Urbewegung der Atome usw. (Gymnasial-Programm, Halle 1884) S. 21 f. berührt, doch ohne sie meines Erachtens auch zu lösen. — Daß Anaxagoras der Erde eine flache Gestalt zuschrieb, erhellt aus den bei Schaubach p. 174 f. zusammengestellten Zeugnissen [vgl. Laert. Diog. II 8 = FVS. 46 A 1 u. A 81]. Nur Simplicius deutet durch das Wort τυμπανοειδής (zu Aristot. de caelo II 13, p. 520, 28 ff. Heiberg [FVS. 46 A 88]) die Trommel- oder Walzenform an, entkräftet aber sein Zeugnis selbst dadurch, daß er neben Anaxag. auch Anaximenes nennt, von dem es zweifellos feststeht, daß er inbetreff der Erdgestalt nicht mit Anaximander, sondern mit Thales übereinstimmte. Es ist daher zum mindesten irreleitend, wenn Zeller, Überweg und andere von einer „flachen Walze“ sprechen.

183 1) Über die astronomischen und meteorologischen Lehren des Philosophen vgl. Doxogr. Gr. 137 f. [vgl. FVS. 46 A 1; A 42; A 71—86^a]. Daß der Mond sein Licht von der Sonne erborgt, diese durch Hippolytos bezeugte Lehre des Anaxagoras wird, was von früheren Fragmentsammlungen übersehen war, mit den eigenen Worten des Philosophen verkündet bei Plutarch de fac. in orb. lun 16 [p. 929^b], Vorsokratiker 321, 6 f. [46 B 18].

2) Über des Anaxagoras Erklärung der Sternanhäufung in der Milchstraße [Laert. Diog. II 9 u. Hippolyt I 8, 10; FVS. A 1 u. A 42] vgl. Tannery, Pour l’histoire de la science Hellène 278 f. Über das Problem selbst vgl. unter anderem Wundt, Essays 79 f.

184 1) [FVS. 46 A 91; das Folgende nach 46 A 113; 115—117; B 11—12].

2) [Theophrast de sensu 28; FVS. 46 A 96].

185 1) Den Ausdruck Homoiomerien hat man seit Schleiermacher dem Anaxag. absprechen und für eine Neubildung des Aristoteles halten wollen. Die dieser Annahme widerstreitenden unzweideutigen Zeugnisse des Altertums findet man bei Schaubach p. 89 zusammengestellt [FVS. 46 A 45—46]. Die Unhaltbarkeit jener Vermutung erhellt sonnenklar daraus, daß Epikur und nach ihm Lucrez [I 830 ff.; FVS. 46 A 44], die nicht den mindesten Grund hatten, aristotelische Kunstausdrücke zu verwenden, das Wort gebrauchen (vgl. hierüber Munro in seinem Lucrez-Kommentar zu I 834, desgl. den Vf. in Zeitschrift f. d. öst. Gymn. XVIII 212).

186 1) Xenophons wegwerfendes Urteil in Memorab. IV 7 [FVS. 46 A 73. — „Ganz wie bei uns“: 46 B 4].

Zu Buch II, Kap. 5.

187 1) Empedokles: Vgl. Empedoclis Agrigentini fragmenta ed. H. Stein, Bonn 1852; Diels, Studia Empedoclea in Hermes XV; anderthalb neue Verse bietet Knatz in Schedae philol., Bonn 1891; Doxogr. Gr. (an vielen Stellen); [FVS. 21]. — Über ihn handelt Laert. Diog. VIII 51 ff. [FVS. 21 A 1]. Hierzu eine treffliche Quellenuntersuchung von J. Bidez, La biographie d'Empédocle, Gent 1894. Vgl. auch Clara Eliz. Millerd, On the interpretation of Empedocles, Chicago 1908. — Was hier und im folgenden über Girgenti gesagt ist, beruht auf persönlichen Reiseeindrücken des Verf.s; doch vgl. auch Renans Aufsatz: Vingt jours en Sicile in dessen Mélanges d'histoire et de voyages 103 f. Für die Chronologie steht uns diesmal eine Versreihe aus Apollodors Chronik bei Laert. Diog. a. a. O. zu Gebote. Die vielbesprochenen Worte des Aristoteles, Metaph. I 3 [FVS. 21 A 6], Anaxagoras sei den Jahren nach älter, den Leistungen nach jünger als Empedokles, enthalten weder eine Angabe über die Zeit der Veröffentlichung ihrer Schriften noch ein Urteil über deren Wert. Sie dienen lediglich dazu, die aus didaktischen Gründen von Aristoteles beliebte Umkehrung der zeitlichen Reihenfolge zu begründen. Da nämlich die vier Elemente des Empedokles dem stofflichen Monismus der älteren Naturphilosophen weit näher stehen als die unendlich zahlreichen Urstoffe des Anaxagoras, so wird dort jener vor diesem behandelt. Vgl. kurz vorher das Sätzchen: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον.

189 1) Über die Entsumpfung von Selinunt und „Über die Bergdurchstechung des Empedokles in Akragas" vgl. den also betitelten Aufsatz in der Beilage zur (Augsburger) Allgem. Zeitung vom 15. November 1881. Daß die Erzählung von der Wiedererweckung einer Scheintoten aus des Pontikers Herakleides Schrift περὶ τῆς ἄπνου stammt und auf der Verwertung einer schon damals vorhandenen Legende beruht, hat Bidez a. a. O. p. 34 (nach Diels) sehr wahrscheinlich gemacht.

190 1) Die Annahme eines Zusammenhangs zwischen des Empedokles ärztlichen Studien und seiner antimonistischen Stofflehre hat wohl zuerst Tannery, Pour l'histoire etc. 319 angedeutet.

191 1) Die vier Elemente begegnen uns, wie in der Volks-Physik der Griechen, ebenso auch bei den Indern (vgl. Kern, Buddhismus, übers. v. H. Jacobi, I 438). Vgl. auch die persische Elementenlehre [Bundahis 30, 1; Sacr. Books of the East V 120 und] James Darmesteter [zu] Vendîdâd [17, 1, 5; ebd.] IV 187². Wie spät diese uralte Doktrin erloschen ist, sagt uns Kopp, Die Entwicklung d. Chemie in d. neueren Zeit, S. 110: „Fragt man in der Zeit, welche dem Aufkommen des Lavoisierschen Systems voranging, . . . nach den Elementen der Körper, so erhält man die Antwort, daß Erde, Wasser, Luft und Feuer noch immer als Elemente anzuerkennen seien oder doch mindestens, daß die meisten an diese Elemente glauben."

192 1) Der Vergleich der vier Grundstoffe mit den Grundfarben bei Galen, Kommentar zu Hippocrates de natura hominis, XV 32 Kühn [= Corp. med. Gr. V 9 1, p. 19, 7; FVS. 21 A 34; vgl. B 23. — „Nur eine Mischung": FVS. 21 B 8—9. — Zum Folgenden s. ebd. B 96 u. 98; vgl. A 78].

193 1) [FVS. 21 B 21, 13].

194 1) Die Abhängigkeit des Empedokles von Alkmeon ward nachgewiesen von Diels, Gorgias und Empedokles S. 11 [353] ff. [Zum Folgenden vgl. FVS. 21 B 84; B 109; A 86].

196 1) [Dies nach FVS. 21 B 62; A 74; A 72; A 95; A 86, § 9].

197 1) Das hier erörterte Experiment (v. 294 ff. Stein = Vorsokratiker 200, 22 ff. [21 B 100]) setzt das Vorhandensein mindestens zeitweilig leerer Räume voraus. Dem gegenüber befremdet es, sowohl bei Aristoteles de caelo IV 2 [FVS. 46 A 68] als bei Theophrast De sens. 13 in Doxogr. Gr. 503, 9—12 [FVS. 21 A 86] dem Empedokles die Leugnung des leeren Raumes zugeschrieben zu finden. Bei Theophrast freilich nicht ohne den Zusatz, daß E. sich hierin nicht konsequent geblieben sei; und derartiges deutet auch Aristoteles an: De generat. et corrupt. I 8 [FVS. 21 A 87]. Hier drängt sich uns die Vermutung auf, daß ein Mißverständnis obwalte. Der Vers, welcher die Leugnung des Leeren enthalten soll, liegt uns noch vor: 91 Stein [= FVS. 21 B 13; vgl. B 14], scheint aber eine andere Deutung zu gestatten. Ich möchte seinen Inhalt in freier Weise also wiedergeben: „Nirgendwo kann man sagen: hier ist das All nicht; nirgendwo: hier ist etwas anderes als das All.“ Man muß, meine ich, den Genetiv τοῦ παντός von κενεόν abhängen lassen; vgl. v. 111 [= FVS. 21 B 16, 2]: τούτων . . . κενεώσεται. Wäre κενεόν hier absolut gebraucht im Sinne des leeren Raumes, was sollte das danebenstehende οὐδὲ περισσόν? Am wenigsten kann man den Vers gegen die Annahme dauernd leerer oder gar zeitweilig entleerter Interstitien geltend machen.

Gar seltsam trifft es sich, daß Aristoteles a. a. O. und Phys. IV 6 [FVS. 46 A 68] ganz ebenso dem Anaxagoras die Annahme des Leeren abspricht, mit dem Bemerken, daß sein hierauf bezügliches Schlauch-Experiment (vgl. S. 177 oben) und ebenso der Luftdruckversuch (doch wohl der oben erwähnte des Empedokles) nicht beweisen, daß es keinen leeren Raum gebe, sondern daß „die Luft Etwas“ sei. Auch hier mag uns die Vermutung gestattet sein, daß Aristoteles die Absicht jener alten Forscher einigermaßen verkannt hat. Anaxagoras hatte vom Unsichtbaren so reichlichen Gebrauch gemacht, daß ihm wohl der Vorwurf nicht erspart blieb, er hantiere mit Non-Entitäten. Da bewies er den Zweiflern, daß es unsichtbare Körper gibt, daß dort, wo Nichts zu sein scheint, in Wahrheit Etwas vorhanden ist. Ein entleerter Schlauch scheint zuvörderst nichts zu enthalten. Doch man blähe ihn auf — eben dies ist der von Aristoteles angedeutete Versuch des Anaxagoras —, man verbinde seine Öffnung, schnüre und presse ihn zusammen, und der Widerstand, den er dem Kompressionsbemühen entgegensetzt, belehrt uns alsbald darüber, daß das Unsichtbare in ihm etwas Körperliches ist. Wir sind kühn genug, zu glauben, daß Anaxagoras eben das beweisen wollte, was er tatsächlich bewiesen hat. Da die Annahme des leeren Raumes nicht erst von Leukipp ersonnen ward, so folgt aus dem Gesagten durchaus nicht, daß Empedokles von diesem beeinflußt sei. Diese in jüngster Zeit mehrfach geäußerte Mutmaßung gilt mir als grundlos, nicht allein darum, weil Aristoteles von dieser Abhängigkeit ganz und gar nichts weiß (vgl. De generat. et corrupt. I 8, insbesondere 324^b 32 ff. und 325^b 35 ff. [FVS. 21 A 87 u. 54 A 7]), sondern vornehmlich, weil die Lehren des Empedokles sich mehrfach als Vorstufen der Atomistik sehr wohl begreifen lassen, im Falle solch einer Beeinflussung aber als Rückbildungen oder Rückschritte von einer schon ereichten Höhe weit schwerer zu verstehen wären.

[Das Folgende hauptsächlich nach FVS. 21 B 17; B 20; B 26—30; B 35—36].

199 1) Über die Kosmologie des Empedokles vgl. Karsten, Empedoclis Reliquiae 416 ff.; Gruppe, Kosmische Systeme der Griechen 98—100; Tannery, Pour l'histoire etc. 316 ff.

2) [V. 143 Stein; vgl. FVS. 21 B 27. — Zum Folgenden vgl. ebd. B 31; A 49; B 55; A 51].

200 1) Über dieses Becher-Experiment und die aus ihm gezogenen Schlüsse vgl. Aristot. de caelo II 13 [FVS. 21 A 67]. Gröblich mißverstanden hat die allerdings bedauerlich knappe Mitteilung Gruppe a. a. O. S. 99. — [Das Folgende nach FVS. 21 A 30 u. A 56; B 45, B 47 u. A 60; B 42 u. A 59].

201 1) Entstehungsweisen organischer Wesen. Hier herrscht vielfacher Streit der Forscher, und volle Sicherheit scheint kaum erreichbar. Gegen Dümmlers Auffassung der Sache, der ich im Texte gefolgt bin (Akademika 218 f.) hat Zeller I^5 795/6 [= I^6 988—990] Einwendungen erhoben, die ich nicht für entscheidend halten kann. Des letzteren Auffassung geht dahin, Empedokles denke nicht an eine fortschreitende Umbildung der organischen Wesen, sondern „diese verschwinden einfach vom Schauplatz, und für diejenigen, die an ihre Stelle treten, bedarf es einer neuen, von vorne anfangenden Schöpfung". Dagegen spricht, daß von den vier Entstehungsweisen, die Aetius wahrscheinlich nach Theophrast schildert (Doxogr. 430/1 [FVS. 21 A 72]), jedenfalls die erste und zweite nicht in diesem Verhältnis stehen. Denn die „abenteuerlichen" (εἰδωλοφανεῖς) Bildungen der zweiten „Genesis" werden doch offenbar durch Zusammenwachsen der unverbundenen Gliedmaßen der ersten entstanden gedacht (man vgl. ἀσυμφυέσι . . . τοῖς μορίοις mit συμφυομένων τῶν μερῶν). Und die Abenteuerlichkeit der Organismen der zweiten Ordnung entspringt ja augenscheinlich aus der Vereinigung der ungleichartigen Teilbildungen der ersten Genesis; vgl. Empedoclis Frgg. v. 244—261 Stein = Vorsokratiker 189 f. [21 B 57—61]. Ferner gilt die vierte Genesis sicherlich den ersten Erzeugten, nicht den ersten Erzeugern. Sie besagt: zum vierten entstanden tierische Wesen durch geschlechtliche Zeugung, nicht: es entstanden tierische Wesen, die andere geschlechtlich zeugten. Dies bedarf kaum eines Beweises. Ich bestehe nicht auf dem Argument, das man vielleicht spitzfindig nennen könnte, daß andernfalls die Aufzählung eine unvollständige wäre; würden dann doch die durch Zeugung entstandenen Wesen eine fünfte Genesis bilden! Allein die dort nachfolgende kausale Begründung (τοῖς δὲ — ἐμποιησάσης Doxogr. 431) läßt nur die Deutung zu, daß hier einer Modifikation schon vorhandener Wesen gedacht wird, durch welche eben die Zeugung bedingt war. Also auch zwischen der Genesis Nr. 3 und jener Nr. 4 besteht nicht das von Zeller vorausgesetzte Verhältnis. Nur die dritte Genesis fällt in ihrem Verhältnis zur zweiten, aber freilich auch in jedem anderen Betracht aus der Reihe heraus. Das entscheidende, [von Karsten für ἀλληλοφυῶν konjizierte] Wort ὁλοφυῶν findet freilich eine Stütze an Emped. v. 265 [FVS. 21 B 62, 4], aber welch eine Stütze! Hier ist allem Anschein nach (selbst wenn man das Wort πρῶτα nicht premieren will) nicht von einer anderen Entstehungsweisen nachfolgenden Genesis die Rede, auch nicht von einer Entstehungsweise tierischer Wesen überhaupt, sondern nur menschlicher. Dümmlers Versuch, diese Anthropogonie einer anderen Weltperiode als die übrigen Zoogonien zuzuweisen, stimmt frei-

lich, wie man Zeller zugeben muß, nicht zu jenem Exzerpt des Aetius. Allein da dieser Teil desselben sich auch sonst in den Zusammenhang nicht einfügen will, so ist damit die Dümmlersche Hypothese noch nicht verurteilt. Mir wenigstens will die Vermutung nicht allzu gewagt erscheinen, der Exzerptor habe die in jenen Versen geschilderte, unmittelbar aus den Elementen erfolgende Menschenentstehung im Sinne gehabt, sie irrtümlich in diese Entwicklungsreihe eingeschoben und dadurch das verdrängt, was man hier füglich zu finden erwarten kann: die nach Ausmerzung der nicht lebensfähigen Gebilde übrig bleibenden Organismen. Er mochte das als Glied einer Reihenfolge betrachten, was n e b e n dieser seinen Platz hatte und nur bei einer A u f z ä h l u n g der verschiedenen Entstehungsweisen mit den Gliedern der in sich geschlossenen Reihe äußerlich verbunden war. (Beiläufig, ist nicht Doxogr. 430, 27—28 statt ἐκ τῶν ὁμοίων zu lesen ἐκ τῶν ὁμοστοίχων?) — Einwendungen gegen diesen Teil unserer Darstellung erhebt H. v. Arnim in der dem Verf. gewidmeten Festschrift S. 16 ff. — Eine schlagende Parallele zu des Empedokles Lehre von der Tierentstehung findet man übrigens bei Diderot [Éléments de physiologie, Aph. 3 (Oeuvres éd. Assézat IX 253): „Êtres contradictoires. Ce sont ceux dont l'organisation ne s' arrange pas avec le reste de l'univers. La nature aveugle qui les produit les extermine; elle ne laisse subsister que ceux qui peuvent coexister supportablement avec l'ordre général que vantent ses panégyristes"]; vgl. John Morley in Fortnightly Review 1875, 1, 686 = Diderot and the Encyclopaedists I 111.

[Zum Folgenden vgl. FVS. 21 B 62; A 70; A 75; B 57; B 20; B 61].

202 1) Zu den g e n i a l e n A h n u n g e n des Empedokles gehört es wohl auch, daß er zuerst — wir wissen ganz und gar nicht, auf Grund welcher Tatsachen — erkannt hat, daß auch das Licht Zeit zu seiner Fortpflanzung bedürfe: Aristot. De sens. c. 6, 446ᵃ 25 [FVS. 21 A 57. — Das Folgende nach 21 B 82, A 81—83, A 85; B 109, A 70, B 110/10].

2) Wie ich die empedokleische Lehre g e s t e i g e r t e n H y l o z o i s m u s nenne, so hat auch Rohde dieses System ein „vollentwickeltes hylozoistisches" genannt (Psyche II² 188). Als völlig grundlos erscheint mir die durch so ausgezeichnete Männer, wie Windelband einer ist, vertretene Annahme, die Einführung bewegender Kräfte durch Empedokles sei ein Versuch, den parmenideischen Forderungen zu genügen; „als reines wandelloses Sein können die Elemente n i c h t s i c h b e w e g e n, s o n d e r n n u r b e w e g t w e r d e n" (Iw. Müllers Handbuch V 1, 1, 61 [= V 1, 1³ 57]). Tut es Not, daran zu erinnern, daß dem Parmenides die Bewegung an sich als unmöglich galt, ohne jede Rücksicht darauf, ob der Anstoß zu ihr von innen oder von außen kommt? Was Empedokles zu der Voraussetzung der zwei außerstofflichen Potenzen bewogen hat, war, soviel ich sehen kann, nur die Unmöglichkeit, die in den zwei sich ablösenden Weltperioden vorherrschenden, also miteinander abwechselnden Tendenzen auf eine dem Stoff als solchem innewohnende, mithin gleichmäßig wirkende Tendenz zurückzuführen. Der Dualismus ist bei ihm so wenig wie bei Anaxagoras, dem der Eingriff des N ū s nur ein bestimmtes mechanisches und teleologisches Problem zu lösen dienen soll, ein fundamentaler. Wie bei Anaxagoras neben dem durch den N ū s erteilten Bewegungsimpuls die dem Stoff innewohnende Schwere, so bleibt bei Empedokles neben den vom „Zwist" und der „Freundschaft" ausgehenden Impulsen das Streben des Gleichen zum Gleichen als selbstän-

dige Bewegungsquelle übrig. Daß jene zwei Potenzen für Emp. die einzigen bewegenden Kräfte waren, das könnte man allerdings aus den ersten Kapiteln der Metaphysik herauslesen wollen [vgl. I 4 = FVS. 21 A 39; A 37]. Allein hier verficht A. eine These. An einer anderen Stelle, De generat. et corrupt. II 6 [334[a] 8], hingegen erklärt er, daß „Zwist" und „Freundschaft" nur die Ursachen einer bestimmten Bewegung sind (ἀλλὰ τινὸς κινήσεως ταῦτα αἴτια). — [Zum Folgenden vgl. FVS. 21 B 109].

203 1) Das hier angeführte Wort des Aristoteles liest man a. a. O. (p. 333[b] 21), wo unmittelbar vorher die Elemente für älter als die Gottheit, der Σφαῖρος nämlich, mit den Worten erklärt werden: τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ [FVS. 21 A 40].

204 1) Zur Seelenphysik des Empedokles vgl. außer den Fragmenten (vor allem v. 329—332 St. = Vorsokratiker 202 f. [21 B 105—106; B 108]) Doxogr. 502 [FVS. 21 A 86/11].

2) [Dies nach FVS. 21 B 115; B 117; B 121]. — Die 30 000 ὧραι der Seelenwanderung verstehe ich mit Dieterich (Nekyia 119) als 10 000 Jahre (nämlich jedes derselben aus drei Jahreszeiten, ὧραι, bestehend), wodurch sich Übereinstimmung mit hierhergehörigen platonischen Angaben ergibt, Rohde hingegen, der übrigens ebenso wie Dümmler, Akademika 237, auf den in unserem Text (S. 208) namhaft gemachten Parallelismus hingewiesen hat, will die „Horen" als Jahre ansehen und in der Zahl 30 000 nur einen Ausdruck für unzählbar viele Jahre erblicken (Psyche II[2] 179 A. 3 und 187 A. 3). — [Zum Folgenden vgl. FVS. 21 B 129; B 137; B 139; B 146—147].

206 1) Alfred von Kremer in Wiener Sitzungsber. (Phil. hist. Cl. 1889 Nr. III), Studien zur vergleich. Kulturgesch. S. 53. — [Zum Folgenden vgl. Il. IV 152; XV 240; XXI 417; XXII 475; Od. V 458; XXIV 349].

2) Pindar: Frg. 131 Bergk. Modifiziert wird diese Aufstellung durch Wilhelm Schrader, Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik, Halle 1902 (aus der Gedenkschrift für Rudolf Haym), [S. 8[5]; 10[2]; 10[3]; 20]. Vgl. auch H. Weil, Études sur l'antiquité grecque p. 4.

3) Parmenides. Über die partielle Wahrnehmung, die er auch den Leichnamen zuschrieb, vgl. Theophrast de sens., Doxogr. 499 [FVS. 18 A 46]. Ebendort auch: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Seine Lehre vom Schicksal der Seele kennen wir durch Simplicius Phys. p. 39, 19 Diels [FVS. 18 B 13].

207 1) Der parmenideischen κρᾶσις μελέων steht zur Seite des Philolaos κρᾶσις καὶ ἁρμονία (nach Plato Phaedo 86[bc], verglichen mit 61[d] [FVS. 32 A 23; vgl. ebd. B 15. — Alten Gottesgelehrten . . . .: ebd. B 14].

208 1) Fragen des Königs Milinda: The questions of King Milinda [II 1, 1 und II 2, 6], Sacred books of the East XXXV 40 ff. und 71 ff.

2) [Langlebende Götter: FVS. 21 B 115, 5]. — Die Identifikation der geistigen Gottheit mit Apollon rührt von Ammonius her, der die Verse, die er allein uns vollständig mitteilt (347—351 St. [FVS. 21 B 134]), wohl noch im Zusammenhang gelesen hat.

209 1) Die gelegentliche polemische Bezugnahme auf Xenophanes findet sich v. 146 ff. St. = Vorsokratiker 187, 4 ff. [21 B 39. — Nachbildung parmenideischer Verse: z. B. FVS. 21 B 45 vgl. mit 18 B 14 und 21 B 108 vgl. mit

18 B 16. — In fast wörtlicher Wiedergabe: vgl. 21 B 12 mit 18 B 8, 7 ff.].

Zu Buch II, Kap. 6.

210 1) Die Bruchstücke des Hekatäos bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum I 1 ff. Über seine staatsmännische Tätigkeit vgl. Herodot V 36 und 125 f. und Diodor X 25, 4. Sein Erlebnis in Theben schildert Herodot II 143. Seine rationalisierende Geschichtschreibung ward schon von Grote, H. of Gr. I³ 525 f. gekennzeichnet, neuerlich hat sie Diels in Hermes 22, 411 ff. beleuchtet. [Benützt im Folgenden noch: Frg. 332; 349; 95; 346].

213 1) Aus der weitschichtigen Herodotliteratur hebe ich gern hervor das ebenso anspruchslose als wertvolle Büchlein „Sittlich-religiöse Lebensanschauung des Herodotos" von Hoffmeister, Essen 1832. Die im folgenden bis S. 219 behandelten Stellen sind außer dem Proömium (I 1 ff.): II 113 ff. (Helena), II 54 ff. (Dodona), VII 129 (Poseidon), II 11 f. (Ägyptisches Delta), VII 189 ff. (Magier und Sturm), II passim (Identifizierung griechischer und ägyptischer Götter), II 53 (Homer und Hesiod), I 131 (Naturreligion der Perser), II 45 (Verzeihung von Göttern und Heroen), II 120 (Mißtrauen gegen die Ependichter), II 3 (Gleiche Unwissenheit über die göttlichen Dinge).

219 1) Das Homerzitat aus Odysee XVIII 132 ff. Die im nachfolgenden verwerteten Herodotstellen sind: III 108 (Die Vorsicht des Göttlichen), VII 10 und I 32 (Neid der Gottheit), VII 133 ff. (Bulis und Sperthias), IV 25 (Polarnächte), III 115 (Die „Zinninseln"), IV 36 („Die Erde kreisrund"), II 33 (Nil und Donau), III 107 (Geflügelte Schlangen); III 102 (Goldgrabende Ameisen), III 116 (Arimaspen), II 21 (Okeanos und die Nilschwelle; hierüber vgl. des Verf.s Erörterung in „Herodoteische Studien" II 8 [526] ff. in Wiener Sitzungsber. 1883 [= Hellenika II 51 ff.]).

Zum dritten Buch.

Das erste Motto ist Berthelots Aufsatz: La chimie dans l'antiquité et au moyen-âge (Revue des deux mondes, 15. Sept. 1893) entnommen (S. 316/7). Das zweite findet sich in Boltzmanns akademischem Vortrag: „Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie" (Populäre Schriften S. 31). Das dritte habe ich einmal aus einer Paraphrase Philodems in den herkulanischen Rollen gewonnen: Wiener Studien II 5 [= Hellenika II 244].

Zu Buch III, Kap. 1.

229 1) Das Homerzitat stammt aus Ilias XI 514.

2) Den hier erwähnten indoeuropäischen Segensspruch hat Ad. Kuhn ermittelt in der Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung XIII 49. Das „Lied eines Arztes", übersetzt von Roth bei Grassmann, Rig-Veda X 97 (Band II 378 ff.). Darüber und über die älteste indische Medizin vgl. Zimmer, Altindisches Leben 375; 394; 396; 398; 399.

230 1) Die hier angeführten Beispiele volksmedizinischen Aberglaubens bieten Dr. Paris, Pharmacologia, angeführt von J. S. Mill, Logik B. V, C. 3, § 8 (Werke IV² 149 ff), Erman, Ägypt. Leben I 318, Plin. nat. hist. 30, 11 (94), Anonym. Rediger. (im Thesaurus ling. gr., s. v. ἴκτερος), Fossel, Volksmedizin und

mediz. Aberglauben in Steiermark (angeführt in Münchn. Allg. Ztg. v. 23./9. 1891).

2) Über die Chirurgie der Wilden und ihre kühnen Eingriffe vgl. Bartels, Die Medizin der Naturvölker, Leipzig 1893, S. 300 und 305/6, desgleichen Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 373; auch Corresp.-Bl. der deutschen Gesellsch. f. Anthropologie usw., April 1900, 31 f.

3) Hier ist Welckers Aufsatz „Epoden oder das Besprechen“ (Kleine Schriften III 64 ff.) mehrfach benützt, ebenso wieder 234 oben. Zum folgenden vgl. Odyssee XIX 457 f. und XVII 383 ff.

231 1) Über Demokedes und seine Schicksale berichtet Herodot III 125 ff. [= FVS. 9]. Über den kyprischen Arzt Onasilos vgl. die Inschrift von Edalion, jetzt bei Collitz, Griech. Dialektinschr. [Nr. 59] I 26 ff.; inbetreff der Abfassungszeit der Inschrift folge ich O. Hoffmann, Die griech. Dialekte I 41 gegen Larfeld in Bursians Jahresber. Bd. LXVI (1892), S. 36.

2) Der Eid in Oeuvres d'Hippocrate, éd. Littré, IV 628 ff. Das Verbot der Kastration erkenne ich in den Worten οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, was sich nur also übersetzen läßt: „Ich werde nicht schneiden, selbst jene nicht, die an Steinverhärtung leiden.“ Da nun ein allgemeines Verbot des Schneidens in einem Zeitalter, dem „Schneiden und Brennen“ als die Hauptmerkmale ärztlichen Wirkens gelten, ein Unding wäre, so bleibt nichts übrig, als das Wort τέμνειν in einem besonderen Sinn, und zwar in jenem des Verschneidens zu verstehen, wie dasselbe von Hesiod, Werke und Tage 786 u. 790 f., von Pseudo-Phokylides v. 187 Bergk und von Lucian de Syria dea § 15 (vgl. auch τομίας = ἐκτομίας) gebraucht wird. Bei λιθιῶντας ist aber dann nicht an den Blasenstein, sondern an solche steinartige Verhärtungen zu denken, die eben nur durch Kastration beseitigt werden können, wie denn jenes Verbum in der Tat von den mannigfachsten Verhärtungen gebraucht wird. Diese meine alte Vermutung über den Sinn der Stelle ward mitgeteilt und besprochen von meinem verstorbenen medizinischen Kollegen Theodor Puschmann in Virchow-Hirsch, Jahresber. über die Fortschritte der gesamten Medizin, 1883, I S. 326 und seither mehrfach.

232 1) Die auf das Wohlverhalten und das persönliche Auftreten der Ärzte überhaupt bezüglichen Stellen s. bei Littré IV 182; 184; 188; 312 [de artic. 42; 44; 78]; 638; 640 [lex 1—4]; IX 14 [prorrh. II 4]; 204; 210 [de medico 1; 4]; 254; 258; 266; 268 [praec. 2; 4; 6; 10; 12].

2) Aristoteles spricht von Hippokrates als einem großen Arzte Polit. VII 4, 1326ª 15.

233 1) Etwas tiefer als wir rückt Diels die jüngsten Bestandteile der hippokratischen Sammlung herab, nämlich bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts (Mündliche Äußerung in einem auf dem Kölner Philologentage, September 1895, gehaltenen Vortrag). — Der sogleich zu erwähnende Londoner Papyrus hat die hippokratische Frage zunächst mehr verwirrt als gefördert. Schien er uns doch vor die Alternative zu stellen, daß wir entweder die Autorität des Aristoteles-Schülers Menon in den Wind schlagen oder die wenig gehaltreiche, rhetorisch gekünstelte Schrift περὶ φυσῶν für das Werk des Hippokrates halten müssen. Den Ausweg aus diesem Wirrsal scheint Blaß (Hermes XXXVI 405) gefunden zu haben. Nicht die uns erhaltene Schrift, sondern eine von ihrem Verfasser benützte Vorlage ist es, die dem Menon als hippokratisch gegolten hat.

234 1) Epidauros. Die Schilderung beruht auf Autopsie des Verf.s. Die hier angeführten inschriftlichen Berichte zusammengestellt bei Kavvadias, Les fouilles d'Epidaure I, pag. 23—34. Vgl. desselben Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ κτἑ, Athen 1900. Nicht bloß köstliches Quellwasser bietet Epidauros, es sprudelt daselbst auch eine wirksame Mineralquelle hervor. Die Inschriften jetzt vollständig gesammelt im Corpus inscript. graec. Peloponnesi etc. I, p. 221 ff.

235 1) Der hier erwähnte Fund der jüngsten Zeit ist der Londoner Papyrus: Anonymi Londinensis ex Aristotelis iatricis Menoniis et alliis medicis eclogae ed. H. Diels, Berlin 1893. Vgl. die Besprechung seines Inhalts von Diels im Hermes XXVIII („Über die Exzerpte von Menons Iatrika"). Über die der knidischen Schule angehörenden Schriften der hippokratischen Sammlung vgl. insbesondere Littré VIII 6 ff. und neuerlich Johannes Ilberg in Griech. Studien . . . H. Lipsius dargebracht, Leipzig 1894, S. 22 ff.

236 1) Die Bücher „Von der Diät" haben fast allein unter den hippokratischen Schriften die Aufmerksamkeit der Philosophen und Philologen auf sich gezogen. Vgl. Bernays, Gesammelte Abhandlungen I 1 ff.; ferner Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe II 3 ff.; Weygoldt in Jahrb. f. Philol. 1882, 161 ff.; Zeller, Philos. d. Gr. I^5 692^4 [= I^6 869^2]. Weigoldts und Zellers Bemühen, die jüngere Abfassungszeit der Schrift zu erweisen, gilt mir nicht als erfolgreich. Fest steht die Beeinflussung des Autors durch Heraklit und Empedokles; und zwar weist die Art der Benutzung der zwei Systeme auf eine Zeit hin, in der beide noch vollkommen lebendig, also wohl die empedokleische Lehre noch jung, die heraklitische noch nicht veraltet war. Teichmüllers Widerlegung der Annahme, daß der Diätetiker auch Archelaos benützt habe (S. 48—50), erachte ich als völlig triftig. Bedurfte er eines Vorgängers inbetreff des stofflichen Dualismus, so ist dieser weit eher in Parmenides zu suchen, der das Feuer (nach Aristot. Metaphys. I 5 [FVS. 18 A 24; vgl. A 23 u. A 35]) ganz so wie unser Autor als eine Art von Bewegungsursache verwendet hat. Auch Anaxagoras scheint ihm nicht unbekannt gewesen zu sein, aber ganz und gar nicht nachhaltig auf ihn gewirkt zu haben. Eben in den Kapiteln, deren Inhalt Weygoldt S. 174 auf Anaxagoras und Archelaos zurückführt, steht [Buch I, Kap. 4] ein Satz, welcher der anaxagoreischen Grundlehre schnurstracks widerspricht: ἅτε γὰρ οὔποτε κατὰ τωὐτὸ ἱστάμενα, ἀλλ' αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τά (VI 474 L.). Unmittelbar vorher geht ein Satz, der allerdings an ein anaxagoreisches Bruchstück (3 Schaub. = Vorsokratiker 315, 5—8 [46 B 4]) erinnert. Er steht da wie eine Warnungstafel, die uns mahnt, derartige Anklänge für nichts weniger als beweiskräftig zu halten. Hatte der Autor dieses Fragment wirklich vor Augen, so hat er ihm jedenfalls nur die sprachliche Form, nicht den Gedanken abgeborgt, wie denn auch der Ausdruck σπέρματα hier und dort in ganz verschiedenem Sinne gebraucht ist. Die von Zeller behaupteten Anklänge an Demokrit vermag ich nicht wahrzunehmen; sein auf die sieben Vokale gegründetes Argument ist unzutreffend, da die Sonderbezeichnung von H und Ω in Athen freilich erst 403 amtlich eingeführt wurde, aber lange vorher nicht nur in Jonien, sondern auch in Athen selbst, wo Zeller den Verfasser wohnhaft denkt, in außeramtlichem Gebrauche stand. — Die zunächst aus der Schrift „Von der Diät" angeführten Stellen [I 2—3; vgl. III 69] findet man VI 468; 470 (dazu vgl. auch 606); 472 L.

Die Vermutung, daß Herodikos von Selymbria der Verfasser dieses Buches sei, hat Franz Spaet (Die geschichtliche Entwicklung der sogenannten hippokratischen Medizin im Lichte der neuesten Forschung, Berlin 1897, S. 22 f.) ausgesprochen und auf Gründe gestützt, denen der Fortgang der Forschung vielleicht die derzeit noch fehlende volle Evidenz verschaffen wird.

237 1) Die Lehre vom organischen Gleichgewicht wird am schärfsten formuliert [de victu III 69] VI 606 L. und auch am Schluß von Buch III [c. 85], p. 636 L.

238 1) Das hier über die Knidier Euryphon und Herodikos Gesagte entnehme ich dem oben angeführten Pap. Londin. (p. 6 f. und 14 f.), wo im Index sämtliche Fragmente des Euryphon nachgewiesen werden.

2) Die Anführungen beziehen sich auf Buch I „Von der Diät“ [c. 10 u. 4] VI 484; 474; 476 L. Über das weiterhin S. 239 erwähnte Experiment vgl. Littrés Bemerkung VI 527.

239 1) „Ein exaktes Wissen“ wird den Traumdeutern zugeschrieben [de victu IV 87] VI 642 L. (οἳ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες).

2) Die kleine Schrift περὶ σαρκῶν („Vom Fleisch“ oder „Von den Muskeln“) in Littrés Bd. VIII, 576 ff. Sie mit Littré für nacharistotelisch zu halten, weil der Autor den Ursprung zweier Hauptadern im Herzen kennt, ist vielleicht nicht gerechtfertigt. Das Bekanntwerden solcher augenfälliger anatomischer Tatsachen ließ sich kaum mit voller Sicherheit datieren. Die Zeit der Abfassung des Büchleins erhellt wohl am deutlichsten aus seiner S. 242 gekennzeichneten eklektischen Eigenart.

242 1) Aristoteles: Pol. I 2 Anfg.

2) [c. 2 = FVS. 51 C 2].

243 1) Über die Schrift „Von der Siebenzahl“ (bei Littré VIII 634 ff., dann bessere Version IX 433 ff. [und jetzt herausgegeben v. Roscher: Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung, Paderborn 1913]) vgl. Ilberg a. a. O., Harder, Zur pseud-hippokratischen Schrift περὶ ἑβδομάδων (Rhein. Mus. N. F. XLVIII 433 ff.), Roscher, „Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl“ (Abhandlg. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVIII Nr. 5) und: „Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen u. ihre Beurteilung durch H. Diels in der D. Lit. Ztg. 1911, Nr. 30“ (Memnon V 3/4). Ich stehe hier ganz auf Seiten von Diels, der in dem Verfasser einen Eklektiker sieht, welcher um 400 geschrieben hat, und in der Unterscheidung der 7 Teile der Erde eine törichte Spielerei erblickt. Es ist in der Tat eine unglaublich törichte, an Aberwitz grenzende Spielerei. 4 von den vermeintlichen 7 Teilen der Erde sind: der Isthmos von Korinth, der Hellespont, der thrakische und der kimmerische Bosporus. Die letzteren zwei Straßen, der Bosporus bei Byzanz und die Meerenge bei Kertsch, heißen die zwei Füße der Erde. Die unglaubliche Enge dieses Weltbildes nennt Roscher „hocharchaisch“ und „altmilesisch“. Das wäre aber eine Altertümlichkeit, die weit über Homer zurückführte, nicht etwa nur über Hekatäos, der doch eines seiner Werke „Asien, Libyen und Europa“ betitelt hat. Warum zieht Roscher aus der Ignorierung des medisch-persischen Weltreiches nur den Schluß, daß die Abfassung des Buches vor die Eroberung von Milet fällt? Er müßte, wenn mehr als eine Spielerei vorläge, vielmehr an eine Zeit denken, die weit hinter den Anfängen der griechischen Prosaliteratur liegt.

Das Ergebnis dieses Schlusses wird dadurch doppelt ungereimt, daß der Autor zugleich auch das jonische Alphabet mit seinen Zeichen für ē und ō kennt. Und wenn nun im Gegensatz zu der beispiellosen Enge des Weltbildes in derselben Schrift die Kenntnis der Kugelgestalt der Erde auftaucht, so ist es doch zum Greifen deutlich, daß hier neben dem totalen Mangel an wissenschaftlichem Ernst nur der wahlloseste Eklektizismus waltet.

2) Das am Schluß des Paragraphs über die Rolle der Siebenzahl in der arabischen Alchymie Bemerkte entlehne ich einem Aufsatz Berthelots in der Revue des deux mondes vom 1. Okt. 1893 (S. 557). Hierher gehört auch ein neuentdecktes Bruchstück Heraklits (No. 126[a] in der Sammlung von Diels, dessen Zweifel an der Echtheit ich nicht teile).

245 1) Die Schrift „Von der alten Medizin" bildet den Schluß von Littrés erstem Band [= Hippocratis opera ed. Kühlewein I 1 ff.]. Littrés Beweisführung, nach welcher der in Platons Phaedrus (270[e]) genannte Hippokrates eben der Verfasser der Schrift von der alten Medizin ist, gilt mir als keineswegs wertlos; ich bin auf diese wichtige Frage, die ich im Anzeiger unserer Akademie 1910 No. 4 berührt hatte, zurückgekommen Philologus N. F. XXIV 213 ff. (1911) [= Hellenika II 324 ff.]. Die Ausführungen S. 245—248 oben findet man [c. 1—15] I 570—606 Littré.

248 1) Das hier behandelte wichtige 20. Kapitel der Schrift „Von der alten Medizin": I 620—624 L.

2) Der fast wörtliche Anklang, nämlich der Worte [de prisc. med. 20] I 620 L. an jene [de victu I 2] VI 468 L.

253 1) Siehe [de prisc. med. 1 Ende] I 572 L.

254 1) Herodot (II 33); Anaxagoras: Vorsokr. 322, 12 [46 B 21[a]]; Euripides: Frg. 574 Nauck[2]; Epikur: bei Laert. Diog. X 32.

256 1) Das Zitat ist Bunges Lehrbuch der physiol. und pathol. Chemie[2] S. 86 entnommen.

257 1) Die Schrift „Von der Natur der Frauen" bei Littré VII 312; man lese den Eingang ebenso wie jenen des Prognostikon (II 110 bis 112 L. [= I 78 f. Kühlew.]); „Über Luft, Wasser und Lage" II 12 ff. L. [= I 33 ff. Kühlew.]); „Von der heiligen Krankheit" VI 352 ff. L. Die Sätze über die Krankheiten als zugleich göttlich und menschlich [de morbo sacr. 18 u. 2] VI 394 und 364 L. und [de aer. aqu. loc. 22] II 76 L. Die 258/9 angeführten polemischen Äußerungen s. [de morbo sacr. 1] VI 354—362 L. [Bedeutung des Gehirns: c. 14—17, VI 386—394 L.].

259 1) [FVS. 13 B 13].

260 1) Die hier verwerteten Äußerungen hippokratischer Ärzte findet man [de diaet. acut. 11] II 302 und 318; [de artic. 47 Ende u. 58] IV 212, 252 und 254 L. Littrés Urteil über das Buch „Von den Gelenken" IV 75. Ein Vertreter der vergleichenden Anatomie nenne ich den Autor dieses Werkes auf Grund der Äußerungen die man [de artic. 45—46] IV 192 und 198 L. liest.

Zu Buch III, Kap. 2.

261 1) Der Roman in Briefen: [Hippocr. epist. 10 ff., bes. 17] Oeuvres d'Hippocrate IX 320 ff., besonders 350 und 354 L. Des Hippokrates Krankenbesuche in Abdera in dem zweifellos echten dritten Buch der Epidemien [7.—9. Kranker] III 122; 124; 128 L. [= I 237 ff. Kühlew.].

262 1) Über Leukipp vgl. Laert. Diog. IX 30 ff. [FVS. 54 A 1]. Milet für seine Heimat zu halten scheint darum am geratensten, weil bei den zwei anderen Angaben (Elea und Abdera) das Verhältnis zu Zenon und jenes zu Demokrit als probable Irrtumsursachen gelten können. Der Streit über seine geschichtliche Realität ist neuestens zwischen Rohde (Verhandl. d. 34. Philol.-Vers. S. 64 ff. und Fleckeisens Jahrb. 1881, 741 ff. = Kl. Schr. I 205 ff. u. 245 ff.), Natorp (Rhein. Mus. XLI 349 ff.) und Diels (Verhandl. d. 35. Philol.-Versammlung S. 96 ff.; vgl. auch Rhein. Mus. XLII 1 ff.) geführt worden. Entscheidend ist gegen Epikurs Zweifel bei Laert. Diog. X 13 [FVS. 54 A 2] die Autorität des Aristoteles und des Theophrast. Stimme ich hier Diels unbedingt zu, so vermag ich nicht seine Meinung zu teilen, daß Leukipp dem Theophrast als ein Schüler des Parmenides gegolten habe. Denn die Worte κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, Doxogr. 483, 12 [FVS. 54 A 8], brauchen dies m. Er. nicht zu besagen, so wenig als die wörtlich übereinstimmende Äußerung über des Anaxagoras Verhältnis zur Doktrin des Anaximenes: κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας, Doxogr. 478, 18 f. [FVS. 46 A 41], uns nötigt, dem Theophrast die entsprechende chronologisch unmögliche Angabe zuzutrauen. Die „Große Weltordnung“ hat eben wieder Theophrast (bei Laert. Diog. IX 46 [FVS. 55 A 33]) dem Leukipp beigelegt. Das im Text angeführte einzige Bruchstück stammt aus der Schrift „Über den Geist“: Aetius in Doxogr. 321[b] 10 = Vorsokratiker 350, 5 f. [54 B 2]. Einen neuen Beleg für die geschichtliche Realität Leukipps bietet Zeller im Archiv XV 137—140 = Kleine Schriften II 185 ff.

2) Über Demokrit vgl. Laert. Diog. IX 34 ff. [FVS. 55 A 1]. Über die auf autobiographischen Zeugnissen beruhende Geburtsangabe (Olymp. 80 = 460—457), die sich auf das erste Jahr der Olympiade zu beziehen scheint, vgl. Apollodor bei Laert. Diog. IX 41. Die Bruchstücke sind (recht unzulänglich) gesammelt von Mullach (Democriti Abderitae operum Fragmenta, Berl. 1843). Jetzt Vorsokratiker 384 ff. [55 B].

263 1) Die zwei Selbstzeugnisse bieten Clemens Stromat. [I 15, 69] I 357 Pott. [= II 43, 13 St.; FVS. 55 B 299] und Laert. Diog. IX 36 [FVS. 55 B 116]. Wenn Diels Vorsokratiker 439, 7 ff. u. wiederum 727 f. [= II[3] 123 f.] jenes autobiographische Bruchstück unter die Fälschungen verweist, so vermag ich ihm auch nach erneuter reiflicher Erwägung keineswegs beizustimmen. Vgl. meine Beiträge zur Kritik und Erklärung VIII 23 f. Ebd. S. 22—27 habe ich meinen Dissens von Diels' Behandlung einiger anderer Bruchstücke eingehend begründet. Die Anführung aus Platon gilt dem Staat II 368[a].

264 1) Die zwei Äußerungen des Aristoteles finden sich in De generat. et. corrupt. I 2, 315[a] 34 f. [FVS. 55 A 35] und 316[a] 6 ff. Außerdem vgl. man die bedeutsamen Stellen De gen. et. corr. I 8, 324/5 und 325[a] 23 ff. [FVS. 54 A 7].

2) Bei Mullach p. 204 = Vorsokratiker 388, 18—389, 24 [55 B 9; vgl. B 125 u. B 11].

266 1) Galilei. Das vorangehende Zitat aus der Schrift „Il Saggiatore“ [Punkt 48] liest man in der Florentiner Ausgabe von 1844 ff. IV S. 333 f.

267 1) Das hier Gesagte beruht auf Aristot. Metaphys. I 4 [Ende = FVS. 54 A 6]. Die irrige Überlieferung der Handschriften hat zuerst Bernays berichtigt: Über die unter Philons Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls, S. 75 (Abhdlgn. der kgl. preuß. Akademie 1882 III).

271 1) Die Anführung aus Fechners Buch „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre“[2]; man lese die ganze ebenso tiefe als glänzende Darstellung [Abschn. XI], S. 79—81.

272 1) J. S. Mill: Logik Buch III, Kap. 6 (Ges. Werke III[2] 66 ff.) — Zu dem Folgendem vgl. Lothar Meyer, Die modernen Theorien der Chemie[4] an manchen Stellen, so 253; 273; 183.

2) Cournot: Traité de l’enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l’histoire I 245.

273 1) Descartes schreibt an Mersenne [am 30. August 1640] „J’admire ceux qui disent que ce que j’ai écrit ne sont que centones Democriti etc.“ Oeuvres VIII 328 éd. Cousin [= III 166, 16 éd. Adam et Tannery; vgl. die Briefe an Huygens vom März 1638 u. an Huygens (?) vom Juni 1645 (?) ebd. II 51, 15 u. IV 223, 14]. Auch des großen Rob. Boyle (1627—1691) soll hier gedacht werden, der sich (nach Kopp, Gesch. der Chemie II 308) dahin aussprach, „daß möglicherweise allen Körpern nur eine und dieselbe ausgedehnte, teilbare und undurchdringliche Urmaterie zugrunde liege, und daß die Verschiedenheit, welche wir an ihnen wahrnehmen, nur Folge der ungleichen Größe, Gestalt, der Ruhe oder Bewegung, und der gegenseitigen Lage der Atome sei.“

2) [Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Hamburg u. Leipzig 1890].

274 1) Das über Muskarin und Cholin Gesagte entnehme ich Bunges Lehrbuch der physiol. u. pathol. Chemie[2] 80 [= [4] 85]. Dort war irrtümlich „Neurin“ statt „Cholin“ genannt worden — ein Irrtum, auf den mich mein französischer Übersetzer, Herr Auguste Reymond, freundlichst aufmerksam gemacht hat.

275 1) Demokrits Erklärung des spezifischen Gewichts bei Mullach p. 215. Der Zeuge ist Theophrast de sens. [61 f.], dem wir auch die übrigen Mitteilungen über die Sinneslehre Demokrits verdanken: Doxogr. p. 516 ff. [FVS. 55 A 135].

276 1) Alexander von Humboldt in dem dort genannten Buche („Versuch“ usw. Berlin 1797, I 429), der jedoch jene Meinungen nicht als die seinigen mitteilt. Der bedeutendste moderne Vertreter dieser Theorie ist wohl Nic. Lemery, aus dessen Cours de chymie (1675) Kopp in seiner Gesch. d. Chemie III 14 folgendes anführt: „ . . . je ne crois pas qu’on me conteste que l’acide n’ait des pointes . . ., il ne faut que le gouter pour tomber dans ce sentiment, car il fait des picottements sur la langue“ etc.

2) [FVS. 55 A 135, § 67].

277 1) [Verhäkelung zulassende Atomgestalten: FVS. 54 A 11; A 23; 55 A 80]. — Descartes und Huyghens: vgl. [Descartes, Princ. philos. III 88: „. . . quaedam . . . ramenta . . . . . non possunt non habere figuras valde angulosas, & ad motum ineptas. Unde fit ut facile sibi mutuo adhaereant . . .“] und Huyghens, Discours de la cause de la pesanteur im Anhang zum Traité de la lumière p. 102 (Leipziger Ausgabe [von W. Burckhardt o. J.]): „des corps faits d’un amas de petites parties accrochées ensemble —“. Doch ähnliche Gedanken auch noch bei Lemery (1645 bis 1715) nach Kopp a. a. O. II 308. Descartes führt nach Huyghens’ bündiger Formulierung seines Standpunktes a. a. O. 94 alles auf Prinzipien zurück „tels que sont ceux qui dépendent des corps considérez

sans qualitez et de leurs mouvements." Zum Folgenden vgl. L. Meyer a. a. O. 223: „Der Ausdruck ‚Sättigung' ist eben nur ein Wort für einen fehlenden Begriff, für eine fehlende klare Vorstellung"; dazu vergl. auch S.387.

2) Pascals Wort: „Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule; car cela est inutile et incertain et pénible" — liest man in den Pensées II 17, 120 (II 249 der Pariser Ausg. vom Jahr 1823) [= Pensées Nr. 371 Michaut; Nr. 79 Brunschwigg (Oeuvres éd. Brunschwigg XII 99)].

279 1) Die Hauptzeugnisse über Demokrits Weltbildungslehre bei Laert. Diog. IX 31 [FVS. 54 A 1]; Hippolyt I 13 [FVS. 55 A 40]; Demokrit Frg. 2 (Phys.) p. 207 und Frg. 6, p. 208 Mull. = Vorsokratiker 414/15 u. 416, 6 f. [55 B 164; B 167—168], vgl. Plato Tim. 52[e]. Der ganze Gegenstand ist neuerlich trefflichst behandelt worden von Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit (Gymn.-Progr. Halle 1884) und von Hugo Karl Liepmann, Die Mechanik der leukipp-demokritischen Atome (Doktor-Dissertation, Berlin 1885).

280 1) Äußerung des Aristoteles: De caelo II 13, wo die Lehre vom Wirbel „Allen", d. h., wie der Zusammenhang lehrt, allen älteren Naturphilosophen und Urhebern von Kosmogonien beigelegt wird (295[a] 9 ff.) [FVS. 46 A 88]. Daß hier fast sicherlich auch an Anaximander gedacht wird, hat zuerst Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begriffe, Berlin 1874, S. 83 bemerkt und dargetan.

281 1) Was hier über die tatsächliche Wirkung von Wirbelwinden und insbesondere der Etesien gesagt wird, hat die Billigung meines Kollegen Hann gefunden und beruht teilweise auf freundlicher belehrender Mitteilung desselben.

282 1) Des Aristoteles hierhergehörige Äußerungen findet man De caelo III 2 (300[b] 8) und Metaphys. I 4 (985[b] 20) [FVS. 54 A 16; A 6].

284 1) „Welträtsel". Vgl. Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge von Emil du Bois-Reymond[3] S. 83 (Leipzig 1891) [= Reden II[2] 74 f.].

285 1) Eine Anzahl hierhergehöriger Äußerungen Bacons [darunter auch die unten wiedergegebene aus der Abhandlung: De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, Works III 84 Spedding] findet man in Grotes Plato I 92 f. zusammengestellt; ferner vgl. L. Stein, Leibnitz und Spinoza 66 f. [bes. Spinoza, Epist. 81 Van Vloten vom 5. Mai 1676 an Tschirnhaus, und Leibniz, Specimen dynamicum I, Mathem. Schrr. VI 240 Gerhardt]. Tyndalls Wort entnehme ich seinen Fragments of Science[5] 355. Gebilligt und weiter ausgeführt wird die im folgenden vertretene Auffassung vom Ursprung der Atomistik durch A. Brieger (Das atomistische System durch Korrektur des anaxagoreischen entstanden, Hermes XXXVI, 161 ff.).

286 1) Das Zitat aus Theophrast: Doxogr. 483, 12 ff. [FVS. 54 A 8].

288 1) Vgl. das Zitat aus Parmenides zu S. 147 A. 1.

290 1) Die Anführung aus Galilei [Saggiatore, Punkt 48, Opere ed. Alberi IV] 336: „Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo". Huyghens, Traité de la lumière p. 96 [Burkhardt]: „En ne supposant dans la nature que des corps qui soient faits d'une mesme matière, dans lesquels on ne considère

aucune qualité ni aucune inclination à s'approcher les uns des autres, mais seulement des différentes grandeurs, figures et mouvements —." Daß Galilei die Lehren Demokrits wohl kannte, erhellt aus der deutlichen Anspielung, die Laßwitz, Gesch. der Atomistik II 49 anführt [„ . . . quei vacui disseminati di certo filosofo antico", Discorsi e dimostrazioni . . . . I, Opere XIII 29]. Eingehende Beschäftigung Galileis mit den Lehren Demokrits ist jüngst nachgewiesen worden von Löwenheim, Der Einfluß Demokrits auf Galilei (Archiv VII 230 ff.). Was Huyghens betrifft, so vgl. man die Äußerung a. a. O. p. 93, in der er seine Verwunderung darüber ausspricht, daß nicht nur die übrigen Philosophen, sondern sogar Demokrit es verabsäumt haben, die Schwere zu erklären: „On peut le pardonner à ceux qui se contentoient de pareilles solutions en bien de rencontres; mais non pas si bien à Démocrite et à ceux de sa Secte, qui aiant entrepris de rendre raison de tout par des Atomes en ont excepté la seule Pesanteur." Den Spuren der Atomisten folgt übrigens augenscheinlich Platon in den Gesetzen X 897^a.

291 1) Die Beweise für die Existenz des Leeren bei Aristot. Phys. IV 6 (213^b 5 ff.) [vgl. FVS. 54 A 19].

2) Leukipp: bei Theophrast, Doxogr. 483, 17 f. [FVS. 54 A 8; vgl. 55 A 38 u. II^3 p. VII, 1]. Den Satz καὶ τῶν ἐν αὐταῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι fasse ich als Parenthese, und als Subjekt zu τοιοῦτον ergänze ich in Gedanken τὸ σχῆμα αὐτῶν. Man pflegt diese Äußerung Leukipps mit der demokritischen auf die sekundären Beschaffenheiten bezüglichen οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον bei Plutarch adv. Colot. 4, 1 = Vorsokratiker 413, 4 ff. [55 B 156] und Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 213 zu identifizieren. Allein so verzeihlich diese Verwechslung ist, der Zusammenhang, in dem die beiden Sätze erscheinen, läßt über ihre Verschiedenheit keinen Zweifel bestehen. Was muß man nicht alles in Theophrasts Darlegung hineininterpretieren, um ihr unter jener Voraussetzung einen halbwegs verständlichen Sinn abgewinnen zu können. Wie kann jener Ausspruch Demokrits, der sich, wie ja auch Zeller (I^5 920, A. 2 [= I^6 1135^1]) bereitwillig zugibt, „lediglich auf die sekundären sinnlichen Qualitäten" bezieht, die unendliche Zahl der Atomgestalten beweisen helfen? Die Zahl der subjektiven Variationen, deren typisches, ebendort auch von Sextus angeführtes Beispiel, der dem Gelbsüchtigen bitter schmeckende Honig ist, mag allenfalls drei, vier oder auch zehn betragen; doch selbst wenn es ihrer 100 oder 1000 gäbe, so hätte das mit der unendlichen Menge der Atomgestalten nichts zu schaffen. Und, was noch mehr besagt: das Vorhandensein dieser unendlichen Zahl und ihre Vereinigung in jedem einzelnen Sinnending ist doch zweierlei. Unerträglich gewaltsam wäre es ferner, die zweite dieser Annahmen zu der ersten, von der bei Theophrast allein die Rede ist und dem ganzen Zusammenhange nach allein die Rede sein kann, hinzudenken zu müssen. Zu allem Überfluß spricht eben Theophrast, Doxogr. 518, 20 f. [FVS. 55 A 135, § 67], nur von der Vereinigung vieler, keineswegs unendlich vieler Atomgestalten in einem einzelnen Sinnending. Übrigens ist auch hier von einem Spezialfall, nicht von einer allgemeinen Regel die Rede. (Nebenbei bemerkt, die Stelle bedarf kritischer Nachhilfe und hat vielleicht ursprünglich also gelautet: ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ ⟨λείῳ⟩ πολλὰ εἶναι ⟨καὶ τραχέα⟩ καὶ τὸν αὐτὸν ⟨χυλὸν μετ⟩ ἔχειν λείου καὶ τραχέος κτἑ).

294 1) Die Anführungen aus Ernst Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung⁷ [Kap. IV 4, 9] S. 467.

2) Über die theologischen Lehren Demokrits handelt vornehmlich Sext. Emp. adv. math. IX 1 19 u. 24 [FVS. 55 B 166; A 75]; auch Tertullian Ad nation. II 2 [FVS. 55 A 74], von Zeller gewiß mit Recht zusammengestellt mit Eustathios zu Odyssee XII 63 [bzw. 65; FVS. 55 B 25]. Bemerkenswert ist seine rationalisierende Erklärung der Eingeweideschau Cicero de divinat. II 30 [vgl. FVS. 55 A 138], die kürzlich Ihering, Vorgesch. d. Indoeuropäer 448 geradezu für die richtige erklärt hat. So wenig davon die Rede sein kann, so bezeichnend ist der Erklärungsversuch für Demokrit, der auch sonst darauf ausgeht, in religiösem Brauch und Glauben einen realen Untergrund zu finden, und der ebenso Göttererscheinungen wie bedeutungsvolle Traumgesichte nicht für bloße Fiktionen hielt. Ebenso hat er in den Göttern des Volksglaubens mißverständliche und durch Dichterwillkür mißdeutete Bezeichnungen der Naturfaktoren und auch moralischer Kräfte erblickt: vgl. Clemens Protrept. VI 68, p. 59 Pott. [= I 52, 16 St.]; auch desselben Stromat. V 103, 709 P. [= II 394, 21 St.; FVS. 55 B 30] (Zur Herstellung der korrupten Worte ist auch Eusebius heranzuziehen: Praep. ev. XIII c. 13 § 27 p. 675ª, III 332 Gaisf.) und Laert. Diog. IX 46 [FVS. 55 A 33]. „Über Demokrits Dämonenglauben" handelt Diels im Archiv VII 154—157.

295 1) Theophrasts Darstellung und Kritik der demokritischen Erkenntnislehre in Doxogr. 513 ff. [FVS. 55 A 135]. Über Demokrits und Leukipps Seelenatome und die Rolle der Atmung vgl. Aristot. De anima I 2, 403ᵇ 31 ff. [FVS. 54 A 28].

296 1) Vgl. Doxogr. 390, 19 ff. [FVS. 55 A 117]. Auf die Fortdauer der Allbeseelungstheorie hinzuweisen ist insbesondere darum von Belang, weil die meisten Darsteller die hylozoistische Denkart viel zu früh, zumeist schon mit Anaxagoras und Empedokles, erlöschen lassen.

2) Aristoteles de an. II 7 [FVS. 55 A 122].

297 1) Diese Äußerungen verzeichnet Sext. Emp. adv. math. VII 135 ff. [FVS. 55 B 9—10]; ferner Laert. Diog. IX 72 [FVS. 55 B 117]. Vortrefflich handelt über „Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswahrheit" neuerlich A. Brieger, Hermes XXXVII 56 ff. Vom höchsten Interesse ist das erst kürzlich im Original uns zugänglich gemachte Bruchstück Demokrits; vgl. H. Schöne, Eine Streitschrift Galens gegen die empirischen Ärzte, Berliner Sitz.-Ber. 1901 LI S. 5. [FVS. 55 B 125]. Hier sprechen die Sinne den Geist an mit den Worten: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα.* Sie werfen damit dem kritischen Geiste vor, daß er durch das Verwerfen des Sinnenzeugnisses gleichsam den Ast absägt, auf dem er sitzt. Demokrits Bild ist der Palaestra entnommen; es wird an zwei Ringer gedacht, von denen der eine den andern niederwirft, aber zugleich mit ihm zu Boden stürzt. Gern wüßte man, was Demokrit den Geist antworten ließ. Doch schwerlich etwas anderes, als daß das Mißtrauen gegen die Sinne dort am Platze ist, wo ihre Aussagen sich widersprechen (d. h. inbetreff der sekundären Eigenschaften), daß hingegen ihr übereinstimmendes Zeugnis, so inbetreff des Körperlichen und seiner primären oder Grundeigenschaften, unangefochten bleibt und die Grundlage der Erkenntnis ausmacht.

298 1) Plut. adv. Col. 4, 1108[f] [FVS. 55 B 156].

299 1) [FVS. 55 A 134].

2) Die Aussprüche über die echte und dunkle Erkenntnis verzeichnet gleichfalls Sext. Emp. adv. math. VII 138 f., Vorsokratiker 389, 16 ff. [55 B 11].

301 1) Des Aristoteles kritische Bemerkung liest man Phys. VIII 1, 252[a—b] [vgl. FVS. 55 A 65]. Damit vgl. man die diesmal ganz unaristotelisch klingenden Äußerungen Theophrasts über Platon, die Proklos zum Timaeos, p. 176 der Baseler Ausgabe = II 120 Diehl, anführt (auch in Doxogr. 485, 13 ff.).

302 1) Der Vorwurf des Aristoteles Metaphys. I 4 Ende [FVS. 54 A 6. — Briefe Decartes' an Mersenne: bes. jene vom 22. Juni 1637 (?), 11. Oktober u. 15. November 1638, Oeuvres éd. Adam et Tannery I 392, II 380 u. 433; vgl. auch die Briefe vom November oder Dezember 1632, April 1634 u. Dezember 1638, Oeuvres I 261, I 287, II 466 und] Dühring, Kritische Gesch. der allg. Prinzipien d. Mechanik 109—112.

2) Die tadelnden Äußerungen des Aristoteles liest man Phys. II 4, 196[a] 24 ff. [FVS. 55 A 69] und De generat. animal. V. 8, 789[b] 2 [vgl. FVS. 55 A 66].

304 1) Vgl. vor allem Hippolyt I 13 [FVS. 55 A 40], gut verwertet mit dem Bemerken, daß Demokrit „den geozentrischen Standpunkt bereits prinzipiell überwunden" hat, von Löwenheim (Archiv VII 246).

305 1) Metrodor von Chios; bei Stobaeus eclog. I 496 = I p. 199, 1 Wachsmuth [FVS. 57 A 6].

306 1) Über die ethischen Fragmente Demokrits vgl. Lortzings so betiteltes Berl. Gymn.-Progr. 1873; Hirzel, Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίης (Hermes XIV 354 ff.); Natorp, Die Ethika des Demokritos 1893 (besprochen von Diels in Deutsche Lit.-Zeitung 1893 Nr. 41). Weniges, aber augenscheinlich Echtes bietet über Demokrits Ethik Laert. Diog. IX 45 [FVS. 55 A 1]. Mit „Wohlgemutheit", „Wohlsein" und „Gefaßtheit" habe ich die demokritischen Ausdrücke εὐθυμίη, εὐεστώ und ἀθαμβίη wiedergegeben. [Der Gedankengang der Schrift über die Wohlgemutheit rekonstruiert nach Hirzel a. a. O.; vgl. FVS. 55 B 174 u. 235, dann B 3, B 189, B 191, B 286 (auch B 223—224, B 245, B 283—285), endlich B 297]. Das S. 306 unten angeführte Bruchstück, erhalten bei Stob. floril. 46, 48 [M. = IV 5, 48 (IV 211) Hense; FVS. 55 B 266], hat der Verf. herzustellen versucht in seinen „Beitr. z. Kritik u. Erklärung griech. Schriftsteller" III 26 (= Wiener Sitz.-Ber. 1876, 586) und seine Herstellung gegen Diels verteidigt Beiträge VIII 22 f. [ebenda 1905].

Zu Buch III, Kap. 3.

308 1) Diogenes von Apollonia. Über ihn handelt unter Anführung seines Proömiums, im übrigen sehr unzulänglich, Laert. Diog. IX 57 [FVS. 51 A 1]. Die Fragmente bei Schorn (s. zu Anaxagoras) und Fr. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates, Leipz. 1830. Jetzt Vorsokratiker 333—340 [51 B]. Ein großes anatomisches Bruchstück verdanken wir Aristoteles Hist. anim. III 2, 511[b] 30 ff. [FVS. 51 B 6]. Es handelt über den Verlauf der Adern ohne Unterscheidung von Venen und Arterien und unter Verkennung der zentralen Stellung des Herzens; vgl. Krause, Gnesener Gymn.-Progr. Ostern 1909, Diogenes von Apollonia II S. 12. Über ihn vgl. ferner Chr. Petersen, Hippocratis nomine quae circumferuntur scripta etc. (Hamburger Gymn.-

Progr. 1839), Diels' früher erwähnten Vortrag über Leukipp und Demokrit, dessen Aufsatz „Leukippos und Diog. v. Apoll". (Rhein. Mus. XLII 1 ff.) und „Über die Exzerpte von Menons Iatrika" (Hermes XXVIII 427 ff.). Das Hauptzeugnis jenes Theophrasts: Doxogr. 477, 5 [FVS. 51 A 5. — Zum Folgenden vgl. 51 C 1, C 2, C 4; dann B 1—3].

310 1) Über die Schreibung dieser leicht verderbten Stelle [FVS. 51 B 5] vgl. unsere „Beitr. z. Kritik u. Erklärung" usw. I 39, Wiener Sitz.-Ber. 1875, 271 [= Hellenika I 204. — Das Folgende nach FVS. 51 B 4; B 7—8].

311 1) Die „Himmelslehre" (μετεωρολογία) gleichwie die Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως hat Simplicius — dem wir wieder fast alle Bruchstücke verdanken — nicht mehr gesehen, sondern nur in dem Hauptwerk erwähnt gefunden: Phys. p. 151 Diels [FVS. 51 A 4].

2) Die Äußerung über Homer bei Philodem, Über Frömmigkeit S. 70 meiner Ausgabe [FVS. 51 A 8].

3) Daß von ihm die Stoiker „in ihrer Wahrnehmungslehre und auch in der . . . . . Embryologie" abhängen, sucht zu erweisen Dümmler, Akademika 113. Ebenderselbe a. a. O. 225 und außer ihm Weygoldt (Archiv I 161 ff.) behandeln des Diogenes Beziehungen zu einigen Schriften der hippokratischen Sammlung.

312 1) Theophrasts [Darstellung] seiner Seelenlehre De sens. 39 ff.; Doxogr. 510 ff. [FVS. 51 A 19; die daran geknüpfte] Kritik [ebenda 46 ff.; Doxogr. 512 f.].

313 1) Der aus den „Wolken" angeführte Vers 828 lautet also: Δῖνος βασιλεύει τὸν Δί' ἐξεληλακώς [FVS. 51 C 1], wiederholt 1471; außerdem vgl. 380 f.

2) Hippon. Die Bruchstücke der Πανόπται bei Kock, Attic. comic. fragg. I 60 ff. — Das einzige Bruchstück des Hippon in Les scolies Genévoises de l'Iliade éd. Nicole (Genf 1891) I 198 vertritt die damals viel verhandelte Meinung, daß das Wasser aller Quellen und Brunnen aus dem Meere stamme. Vgl. darüber Diels in Berl. Sitz.-Ber. 1891, 575 ff. („Über die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon"); jetzt Vorsokratiker 225 f. [26 B 1].

3) Die Äußerung des Aristoteles Metaphys. I 3 und De anima I 2 [FVS. 26 A 7; 21 A 4]. Meine Auffassung beruht auf der Kombination des von Aristoteles Met. I 3, vom Kommentator Alexander zu dieser Stelle (p. 21, 17 Bonitz) [= 26, 21 Hayduck; FVS. 26 A 6] und von Hippolyt I 16 (Doxogr. 566, 20) [FVS. 26 A 3] Bemerkten. Des letzteren lehrreiche Mitteilung erlaubt erst, Hippon in die eklektische Bewegung des Zeitalters einzufügen, während die kahle und allzu knappe Äußerung des Aristoteles denselben als einen seltsam verspäteten Nachzügler des Thales erscheinen ließ.

4) Archelaos. Vgl. Laert. Diog. II 16—17; ferner Theophrast in Doxogr. 479 f., Aetius (ebend. 280), Hippolyt I 9 (ebend. 563) u. A.; vgl. Vorsokratiker 323—325 [47 A 1—18].

314 1) Des Metrodoros allegorische Homererklärung habe ich auf Grund der kurzen Bemerkung des Lexikographen Hesychios Ἀγαμέμνων τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος ἀλληγορικῶς wiedergewonnen aus Voll. Hercul. Coll. altera VII 90 (zuerst mitgeteilt in der Wochenschrift „Academy", 15. I. 1873, dann in „Nachlese" S. 14 = Hellenika I 104). Dies und weniges andere Vorsokratiker

326 [48, 1—6]. Vgl. auch Nestle, Philologus 1907, 503 ff. und Carolus Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo, Berlin 1910, S. 72 und 79.

315 1) Das Wort Renans über Philons Schriftdeutung: Histoire du peuple d'Israël V 349. Über Theagenes und seine Nachfolger vgl. Bergk, Griech. Lit.-Gesch. I 264 u. 891.

2) Des Theagenes Apologie erwähnt ein Scholion zu Ilias XX 67. Er, dessen Blüte (oder Geburt: γεγονώς!) von Tatian adv. Graec. c. 31 in die Zeit des Kambyses, d. h. zwischen 529 und 522, gesetzt wird, stand dem Xenophanes somit zeitlich nicht weniger als örtlich nahe [FVS. 72, 2; 72, 1].

3) Von Demokrits Anteil an der allegorisierenden Auslegung war bereits die Rede, für Anaxagoras bezeugt dasselbe eine ohne jeden Grund verdächtigte Überlieferung bei Laert. Diog. II 11 [FVS. 46 A 1].

Zu Buch III, Kap. 4.

317 1) Hier und auch im folgenden Kapitel habe ich einiges aus meinem alten Aufsatz „Die griechischen Sophisten" (Deutsche Jahrb. f. Politik u. Literatur, April 1863) teils wörtlich, teils mit manchen Zusätzen und Verbesserungen wiederholt.

318 1) Über das Eindringen fremder Kulte vgl. M. Clerc, Les métèques Athéniens (Paris 1893) 118 ff. (Die Fremdenliebe der Athener, auch den Göttern gegenüber: Strabo X 3, 18, p. 471). Vgl. Foucart, Les associations réligieuses chez les Grecs (Paris 1873) 57.

320 1) Charondas. Die Frage nach dem Zeitpunkt seines Wirkens zuletzt von Busolt, Griech. Geschichte I 279^1 [= I^2 426^7], leider auch nicht in abschließender Weise behandelt. Aristoteles über ihn: Politik II 12. Sein Vormundschaftsgesetz bei Diodor XII 15.

321 1) Fachschriftstellerei. Die Kochkunst des Mithaikos bei Platon, Gorgias 518^b. Aus einem versifizierten Werk dieser Art von Philoxenos dem Leukadier teilt Athenäos I p. 5^b einiges mit. Demokrits Bücher über Taktik und Waffenkampf im Schriftenverzeichnis bei Laert. Diog. IX 48 [FVS. 55 A 33]; ebendort seine Schriften über Malerei und über Landwirtschaft angeführt. (Als völlig grundlos gelten mir Gemolls Zweifel an der Echtheit des letztgenannten Werkes, Untersuchungen über die Quellen . . . der Geoponica, Berlin 1883, S. 125.) Des Herodikos von Selymbria Diätetik mehrfach erwähnt von Platon, in den hippokratischen Schriften, bei Galen usw., zuletzt im Londoner Papyrus. Den Simon nennt als seinen Vorgänger Xenophon in der kleinen Schrift π. ἱππικῆς. Ein umfangreiches Bruchstück (bearbeitet von W. Oder) Rhein. Mus. LI, 67—69. Lasos von Hermione, der am Hof der Peisistratiden lebte, wird von Suidas der älteste Musiktheoretiker genannt. Daß Damon, dessen Persönlichkeit und Bedeutung allgemein bekannt sind, auch schriftstellerisch über Musik gehandelt hat, scheint mir insbesondere nach den Anführungen bei Philodem (vgl. des Verf.s Schrift „Zu Philodems Büchern von der Musik", Wien 1885, 10) zweifellos. Büchelers Vorbehalt (Rhein. Mus. XL 309 ff.) kann jenen Stellen gegenüber kaum standhalten. Von Hippias wird später die Rede sein. Über den Maler Agatharchos, der über die Ausschmückung der Bühne geschrieben hat, vgl. Vitruvs Vorrede zum 7. Buche, § 11 [FVS. 46 A 39]; ebend. auch über Anaxagoras. Sophokles hat die Technik des Bühnenwesens vervollkommnet und jedenfalls über den Chor geschrieben

(Suidas s. v.). Über Polyklets Kanon vgl. Galen de Hippocr. et Plat. placitis V, 448 Kühn [= 426 Müller; FVS. 28 A 3]; das einzige kleine Bruchstück in Philons Mechanic. syntaxis ed. Schöne IV, 50, 5 ff. [FVS. 28 B 2]. Eine — wie es scheint, nicht ganz unansehnliche — Bibliothek über die Weissagungskunst wird vom Redner Isokrates or. 19, 5 erwähnt. Über Hippodamos von Milet handelt Aristoteles Pol. II 8 [u. VII 11; FVS. 27, 1—2]. Zur Fachschriftstellerei gehören auch die mathematischen, astronomischen und rhetorischen Handbücher, deren hier nicht besonders Erwähnung geschehen ist.

322 1) Moschion Frgm. 6 in Naucks tragic. Graec. fragg.[2] p. 813. Das große Bruchstück des „Sisyphos“ des Kritias ebend. 771 [FVS. 81 B 25]. Die Schrift des Protagoras „Über den Urzustand“ erwähnt bei Laert. Diog. IX 55 [FVS. 74 A 1]. Die platonische Nachbildung im Dialog Protagoras 320c ff. [FVS. 74 C 1].

324 1) Georg Forster: in „Cook, der Entdecker“, Einleitung, V 67 f. der Ausgabe von Gervinus [Leipzig 1843].

325 1) Lockes Abhandlungen „Of government“ im 4. Bande seiner sämtlichen Schriften [Works, 9th. ed., London 1794]. Hauptstellen [Buch II, Kap. 8, §§ 102, 106, 112] p. 398; 400; 405. [§ 103] p. 398 die merkwürdige Äußerung: „so at best an argument from what has been to what should of right be has no great force“. — „Der Naturzustand ist für Locke eine historische Wahrheit. Er hat einmal in einer längst entschwundenen Zeit unter den Menschen wirklich bestanden . . . . Anders Rousseau. Einen Naturzustand, sagt er, hat es nie gegeben. Ein Naturzustand hat nicht einmal vor der Sintflut bestanden. Denn Gott hat schon die ersten Menschen erleuchtet und mit seinen Geboten vertraut gemacht“ (Robert Redslob, Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789, Leipzig 1912, S. 33 f. unter Anführung von Stellen aus dem Discours sur l'inégalité, Introduction [die freilich Rousseaus wahre Meinung kaum treu wiedergeben dürften]). Vgl. auch S. 35: „Nicht der historische Ursprung des Staates soll aufgedeckt werden, sondern sein ethischer Grund.“ Dazu Anführung aus dem Contrat social [Buch I, Kap. 1]: „Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question“. — Die Geschichte der Vertragstheorie behandelt in eingehendster Weise Otto Gierke, Johannes Althusius . . .[2], Breslau 1902, S. 96 ff.

326 1) Marsilius von Padua: dessen „Defensor pacis“ handschriftlich veröffentlicht 1346; abgeschlossen ward jedoch das Buch vor dem 11. Juli 1324, vgl. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[3] 349. Ein denkwürdiger Satz [Pars I] cap. XII [Ed. princeps, Basel 1522, Fol. e 2, recto]: „Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vitae sufficientiam consequendam et opposita declinandum“. Ein anderer: „Quia . . . nemo sibi scienter nocet aut vult iniustum, ideoque volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti“ (im Sinne des griech. συμφέρον = Nutzen).

2) Über die älteren mittelalterlichen Formen der Lehre vom Gesellschaftsvertrag vgl. H. v. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung [Dritter Teil II 1, S.] 356 ff. — Wenn noch Friedrich Gentz den Satz niederschrieb: „Der ursprüngliche Vertrag“ liegt „einer jeden bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde“, so hat er ihm doch den Gegen-Satz beigefügt: „Der ur-

sprüngliche Vertrag . . . ward . . . nirgends wirklich geschlossen“ (Biesters Berlin. Monatsschrift 1793 II S. 535 ff.). Als der letzte Vertreter der freilich schon eingreifend modifizierten Urvertags-Theorie kann Karl Welcker († 1869) gelten; vgl. Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts[2] S. 538.

327 1) Platon Staat II 358[e]. — Epikur bei Laert. Diog. X 150 und Lucrez V 1017 ff. und 1141 ff. [Daß Lucrez hier wirklich auf Demokrit fußt, hat seither sehr wahrscheinlich gemacht K. Reinhardt, Hermes XLVII (1912), 492 ff.].

2) J. S. Mill: Essays on some unsettled questions of political economy, London 1844, S. 157.

328 1) Heraklit über bíos und biós: Frgm. 66 Byw. (= 48 Diels).

329 1) Demokrits Argumente führt Proklos an in seinem Kommentar zum platonischen Kratylos p. 6 der Ausgabe von Boissonade [c. 16, p. 6, 20 Pasqu.; FVS. 55 B 26].

331 1) Epikur: die Hauptstelle bei Laert. Diog. X 75 f. Außer Lucrez V 1026 ff. Bernays und Origines c. Cels. [I 24] p. 18 sq. Spencer [= I 74, 15 Koetsch.] vgl. jetzt vor allem den Stein von Oenoanda in Bull. de corr. hellénique 1897 S. 391 f. [= Frg. X—XI, p. 17 William].

333 1) Darwin, The expression of the emotions 258 u. 261 f. [= [2] 267 u. 270].

334 1) Archelaos. Vgl. außer Laert. Diog. II 16 f. auch Hippolyt I 9 (Doxogr. 564, 6 ff.) [FVS. 47 A 1; A 4].

335 1) Euripides: Frgg. 920 u. 168 Nauck[2]. Alkidamas: Oratores Att. (ed. Turic.) II 154.

2) Bardesanes. Exzerpte bei Euseb. Praep. ev. VI 10 [II 79 ff. Gaistard]. Der syrische Text in Curetons Spicilegium Syriacum. In diese Kategorie gehört auch das Bruchstück in „The Flinders Petrie Papyri“ I No. 9 (Dublin 1891).

3) Herodot: III 38 (man beachte auch die Beflissenheit, mit der er II 35 den Gegensatz zwischen ägyptischen und griechischen Sitten bis ins einzelnste durchführt). Eine verwandte, stark ausgesprochene Tendenz beherrscht die Schilderungen des mittelalterlichen Reisenden John de Maundeville. Pindars von Herodot angeführtes Bruchstück [Frg. 169] bei Bergk. Poet. lyr. Gr. I[4] 439. — Die nächste Anführung ist den sogenannten, in dorischer Mundart abgefaßten Διαλέξεις entnommen (Opusc. moral. coll. Orelli II 216 = Mullach Fragm. philos. Gr. I 546[b], neu herausgegeben von E. Weber in Philol. hist. Beiträge für Curt Wachsmuth 53 ff.; jetzt Vorsokratiker 639, 24 [81, 2, § 18]). Dazu vgl. Rohde Kleine Schriften I 327 ff. und Dümmler, Akademika 250; hierzu meine Bemerkungen in Deutsche Lit.-Zeitg. 1889 Sp. 1340.

336 1) Euripides: Ion 854 ff. und Frgm. 336 Nauck[2]. — Hippias bei Platon, Protag. 337[c] [FVS. 79 C 1].

337 1) Zu dem, was wir über die innere Verwandtschaft der von Kallikles vertretenen Doktrin mit heraklitischen Gedanken bemerkt haben, stimmt gar wohl der direkte Anklang von Gorgias 490[a]: πολλάκις ἄρα εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων ἐστί und dann wieder: εἰ ὁ εἷς τῶν μυρίων κρείττων an Heraklit Frg. 113 B. = 49 D.: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, ein Anklang, der übrigens auch im Altertum nicht unbemerkt geblieben ist, vgl. Olympiodori scholia in Plat. Gorg. p. 267 ed. Jahn in Jahns Jahrb. XIV. Suppl.-Band (Leipzig 1848). Bergks Mutmaßung (Gr. Lit.-Gesch. IV 447), Kallikles sei eine durchsichtige Maske für Charikles, einen namhaften Oligarchen jener Zeit,

dürfte schwerlich richtig sein. Die leichte Namensveränderung hätte keinen Zweck erfüllt, da daneben eine Anzahl von Angaben über die Persönlichkeit des Mannes auftreten (vgl. insbesondere 487c), die, wenn sie auf das Original nicht paßten, abgeschmackt gewesen wären und im anderen Falle Platons Absicht vereitelt hätten. Als ein Sophistenhasser erscheint Kallikles Gorg. 520a, wo er auf die Frage: οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν; antwortet: ἔγωγε, ἀλλὰ τί ἂν λέγοις ἀνθρώπων πέρι οὐδενὸς ἀξίων;

338 1) Die Anführungen aus dem „Gorgias“ beziehen sich auf 483e f. und 492d. Das dazwischen stehende Wort über die Herrschaft der Mächtigeren rührt von Haller her [Restauration der Staatswissenschaft I² 375], gegen den Hegel in seiner Rechtsphilosophie [§ 258] (Ges. Werke VIII 316 ff.) ebenso lebhaft als geistreich polemisiert.

339 1) D i a g o r a s v o n M e l o s. Erhalten sind uns von diesem fünf zwei verschiedenen Dichtungen entnommene Verse bei Philodem über Frömmigkeit S. 85 meiner Ausg. [= P. L. Gr. III⁴ 562 Bergk], außerdem ebendort der Titel einer dritten Dichtung. Diese Verse atmen die frömmste Gesinnung und lassen die Meldung eines Scholions zu Aristoph. Wolk. 830, des Sext. Emp. adv. math. IX 53 und des Suidas s. v. glaubhaft erscheinen, ein ungestraft gebliebenes Unrecht, dessen Opfer er war, habe seinen Götter- oder Vorsehungsglauben erschüttert. Von Prosaschriften werden uns zwei Titel genannt, die ἀποπυργίζοντες und die Φρύγιοι λόγοι (Suid., Tatian or. ad Gr. cap. 27), die wahrscheinlich dasselbe Werk bezeichnen, in dem er den Mysterienglauben verspottet und die später euhemeristisch genannte historisierende Götterauffassung dargelegt zu haben scheint (näheres bei Lobeck, Aglaoph. 370 f.). Eine präzise Zeitangabe bietet nur die Meldung Diodors, XIII 6 Ende, die Athener hätten im Jahre 415/4, zur Zeit der gewaltigen Aufregung, die der Hermokopidenfrevel und verwandte Vorgänge erregt haben, einen Preis auf seinen Kopf gesetzt. Dem widerspricht nicht die Andeutung in der Rede des Ps.-Lysias gegen Andokides [c. 17], die nach Blaß, Att. Beredsamkeit I² 562, im Jahre 399 verfaßt ward. Schwieriger ist es, die Anspielung in Aristoph. Wolk. 830 damit zusammenreimen, nach welcher die unfromme Gesinnung des Dichters schon im Jahre 423 (oder 418) ein Gegenstand allgemeiner Kenntnis gewesen sein muß. Vollends verwirrend ist die Angabe des Suidas, der seine Blüte in die 78. Olympiade versetzt und ihn zugleich durch den (damals noch ungeborenen!) Demokrit aus der Sklaverei befreit sein läßt. Auch Eusebios gewährt keine Hilfe, da er Diagoras einmal unter die Naturphilosophen rechnet, ein andermal mit dem Lyriker Bakchylides verbindet und seine Blüte dort in die 75., hier in die 78. Olympiade fallen läßt (Chronik II 102f. Schöne). Der Anekdote bei Cicero De nat. deor. III 89 und bei Laert. Diog. VI 59, der zwischen Diagoras und dem Kyniker Diogenes schwankt, mag ebenso im Vorübergehen gedacht sein wie der spaßhaften Widersprüche, in welche Cicero sich verwickelt (a. a. O., verglichen mit De nat. deor. I 2 und I 117). Neuerlich behandelt die Zeitfrage v. Wilamowitz (Textgeschichte der griech. Lyriker, Abhdlgn. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. N. Folge IV, 3, 80 ff.).

340 1) Herodot: I 32. Euripides: Frg. 285. Dann Herodot III 80 ff., Euripides Frg. 810, Schutzflehende 911 ff. und Frg. 1027 Nauck².

2) Der Vergleich der Geistesbildung mit dem Feldbau im ps.-hippokratischen Νόμος [c. 3] (IV 640 L.) und Antiphont. Soph. Frg. 134 Blaß = Vorsokr. 602, 1 ff. [80 B 60]. Wie abgegriffene Münzen erscheinen die Begriffe Naturanlage, Unterricht, Erkenntnis, Übung bereits bei Thukydides I 121. Die hierher gehörigen Äußerungen des Protagoras werden uns später beschäftigen. „Bildung" und „Naturanlage" vereinigt auch der Vf. der ps.-hippokratischen Schrift „Von der Kunst" [c. 9 Ende], VI 16 L. [= S. 48 Gomp.[2]]. Ferner vgl. Demokrit (?) Frg. mor. 130 (Mullach; es scheint von Natorp und Diels verworfen zu sein), desgl. 133 Mull. = Vorsokratiker 398, 3 ff. [55 B 33], womit man vergleichen mag Frgm. trag. adesp 516 gleichwie Kritias Frg. 6 Bergk = 616, 16 Vorsokratiker [81 B 9]. Nachklänge all dieser Erörterungen bei Isokrates Rede 13, 17 f. und bei Plat. Phaedr. 269[d].

341 1) Phaleas von Chalkedon bei Aristot. Politik II 7 [FVS. 27, 1]. Seine Zeit läßt sich mit annähernder Sicherheit dadurch bestimmen, daß er jünger war als Hippodamos (der πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης a. a. O. c. 8) und doch augenscheinlich älter als Platon. In dem aristotelischen Bericht über das Staatsideal des Hippodamos kann ich die Worte ᾤετο δ' εἴδη καὶ τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον · περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμόν, ὕβριν βλάβην θάνατον nur auf Strafgesetze beziehen. Nicht nur weist αἱ δίκαι auf diese Auslegung hin; auch die drei angegebenen Kategorien können lediglich einer Einteilung des Strafrechts zugrunde liegen. Endlich war Hippodamos soweit davon entfernt, die Wohlfahrtsgesetzgebung aufzuheben oder einzuschränken, daß er sie vielmehr über das gewöhnliche Maß hinaus erweitert hat. Und davon abgesehen, wo blieben denn sonst die Verfassungs- und Verwaltungsgesetze? wo das Zivilrecht? In so eingeschränktem Sinne gebraucht Aristoteles das Wort νόμοι auch dort, wo er Drakon und mit wenig veränderten Worten Pittakos einen Urheber νόμων ἀλλ' οὐ πολιτείας nennt (Pol. II 12, 1274[b] 15—19). Was jenes μόνον ausschließen soll, wissen wir nicht; etwa die Bestandteile des Kriminalrechts, bei denen die Verletzten oder auch die Verletzenden andere als menschliche Wesen sind?

2) Die aristophan. Persiflage in den ‚Fröschen' v. 892 f.: αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα καὶ γλωττης στρόφιγξ | καὶ ξύνεσι καὶ μυκτῆρες ὀσφραντήριοι.

Zu Buch III, Kap. 5.

342 1) Daß Gorgias und Hippias bei festlichen Anlässen den Purpurrock getragen haben, erzählt Aelian Var. hist. XII, 32 [FVS. 76 A 9]. Über das gleichartige Auftreten der Rhapsoden vgl. Platon oder Ps.-Platon im Ion 530[b]. Mehr Detail, wenn auch mit läppischer Begründung, gibt Eustathios zur Ilias I Anfg., p. 6, 7. Die Schilderung eines reichgeschmückten Rhapsoden, freilich aus grauer Vorzeit, bietet Nikolaos Damasc. (Fragm. hist. Gr. III 395, Frg. 62).

2) Zur Aufnahme des Zeichenunterrichts gab der sikyonische Maler Pamphilos den Anstoß, der im Plutos des Aristophanes (aufgeführt 388) v. 385 erwähnt wird. Vgl. Hermann-Blümner, Privat-Altertümer S. 342 u. 473.

343 1) Protagoras von Abdera im gleichnamigen platonischen Dialog 318[e] [FVS. 74 A 5]. Damit vgl. man das sehr ähnliche Ziel, das der Redner Isokrates seiner Unterweisung steckt or. 15 § 304 f., auch die Art wie

Xenophon wenigstens den Verkehr des Sokrates mit jungen Leuten ansieht (Memor. I 2, 64).

344 1) Freie Darstellung nach Platon im soeben angeführten Dialog.

346 1) Schätzbare Zusammenstellungen über den Gebrauch des Wortes Sophist gab schon im Altertum der Rhetor Aristides [or. 46] II 407 Dindorf [FVS. 73[b], 1]. Aeschylos und Sophokles gebrauchen das Wort von geschickten Musikern (s. die Belege in den Spezial-Wörterbüchern), außerdem nennt Aeschylos den Prometheus einen solchen, v. 62 und 943 Kirchhoff [= 62 und 944 W.], an letzterer Stelle nicht ohne eine gewisse Bitterkeit. Pindar spricht so von Musikern und Dichtern (Isthm. 5, 28). Der Komiker Kratinos befaßt alle Dichter, Homer und Hesiod inbegriffen, unter dieser Bezeichnung (σοφιστῶν σμῆνος: Frg. 2, Att. com. Fragm. I 12 Kock). Bei Athenaeos XIV 621 f. heißen so die Schauspieler des possenhaften Lustspiels. Die sieben Weisen hat der Historiker Androtion Sophisten genannt (Aristid. a. a. O.). So redet auch Herodot implicite wenigtens von Solon I 29, desgleichen von Pythagoras IV 95 [FVS. 4, 2]. Diogenes von Apollonia nannte seine Vorgänger Sophisten nach Simplic. Phys. 151, 26 Diels [FVS. 51 A 4]. Den Gegensatz zum Laien und Alltagsmenschen bildet der Sophist bei Isokrates, Helena 9; vgl. auch Ad Nicocl. 13 und Ad Demonic. 51 (freilich von zweifelhafter Echtheit). In nicht minder ehrenvollem Sinne gebraucht die Benennung Alkidamas sogleich im Eingang seiner Rede „Über die Sophisten“. — Der Volksbeschluß des Diopeithes bei Plutarch, Leben des Perikles cap. 32 [FVS. 46 A 17].

2) Über Geringschätzung der Handwerker Herodot II 167. Über das thebanische Ausschließungsgesetz Aristot. Polit. III 5 (1278[a] 25). Über Platons und Aristoteles' Geringschätzung der Erwerbstätigkeit wird später gehandelt werden. Hier nur ein paar vorläufige Proben: τοὺς φαύλους τε καὶ χειροτέχνας liest man in Platons Staat III 405[a]; ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην sagt Aristot. Polit. III 5, 1278[a] 8.

347 1) Zur Verspottung der Redenschreiber vgl. was über die Verhöhnung des Antiphon durch den Komiker Platon [Frg. 103; I 269 Kock] in den pseudoplutarchischen Vit. X orator. 1, p. 833[c] (= II 1015 Dübner) und in vagerer Weise von Philostratos, Vit. sophist. I 15, 2 (II 16, 4 Kayser) gemeldet wird. Über Isokrates vgl. Blaß, Att. Beredsamkeit II[2] 14 und, worauf dieser ebd. 21 hinweist, Ps.-Plutarch a. a. O. 4, p. 837[b] (= 1020, 20 Dübn.). Man beachte auch das Behagen, mit welchem des Isokrates Schüler Theopomp in Photios' Bibliothek cod. 176 p. 120[b] 34 Bekk. sich seiner materiellen Unabhängigkeit rühmt, die ihn davor bewahrt habe, um Lohn Reden schreiben und als Sophist Unterricht erteilen zu müssen.

2) Über Lord Byron, der Walter Scott verspottete, weil er um Lohn schreibe und „für seine Brotherren arbeite“, vgl. Brandes' Hauptströmungen usw. IV 190. Was ich über die Begründer der Edinburgh Review sage, entnehme ich Äußerungen Lord Jeffrey's; vgl. Cockburn's Life of Lord Jeffrey I 133, 136 u. II 70 (Edinburg 1852). Allbekannt ist Rousseaus Abneigung gegen das Schriftstellerhandwerk; s. dessen Confessions Buch 9, [Absatz 2]. — „Im 16. Jahrhundert“ — so bemerkt Scherer, Poetik 122 (1888) — „waren die Buchhändlerhonorare noch nicht fest eingeführt; es war noch zweifelhaft, ob es ehrenvoll sei, ein Honorar anzunehmen.“

Um sich die antike Denkweise zu vergegenwärtigen, vergleiche man das dem Isokrates (a. a. O.) beigelegte Wort ὅτε καὶ ἰδὼν τὸν μισθὸν ἀριθμούμενον εἶπε δακρύσας ὡς „ἐπέγνων ἐμαυτὸν νῦν τούτοις πεπραμένον“ mit Xenophon (Memor. I 2, 6): τοὺς δὲ λαμβάνοντας τῆς ὁμιλίας μισθὸν ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν ἀπεκάλει —. Nicht minder schlagend ist die Übereinstimmung zwischen der Äußerung Platons (Staat IX 590c): βαναυσία τε καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει, ὄνειδος φέρει; und jener Xenophons Cyneg. 13, 8: ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε τοῖς εὖ φρονοῦσιν. Aus diesem Gesichtspunkte ist es zu erklären, wenn Xenophon Memor. I 6, 13 [FVS. 80 A 3] seine Sophistenmißachtung in den krassen Worten an den Tag legt: καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας (man denke an jenes πεπραμένον des Isokrates!) σοφιστὰς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν, während freilich derselbe Xenophon unter Sophisten wieder die Philosophen schlechtweg versteht Mem I, 1 11: ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος und IV 2, 1: γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων. Und wenig anderes bedeutet es, wenn Platon den auf den Unterricht des Protagoras so eifrig erpichten jungen Hippokrates, „den Sohn eines großen und reichen Hauses“, auf die Frage, ob er wohl selbst Sophist werden wolle, mit einem entschiedenen Verneinen und einem Erröten antworten läßt (Protag. 312a). Um hier nicht irre zu gehen, lese man sofort, was Plutarch in der Lebensbeschreibung des Perikles (cap. 2) bemerkt: „Kein wohlveranlagter Jüngling wird, weil er den olympischen Zeus oder die argivische Hera gesehen hat, ein Phidias oder Polyklet, oder weil er sich an den Werken eines Anakreon, Philetas oder Archilochos ergötzt hat, einer von diesen zu sein wünschen.“

3) Vgl. Platons Gorgias 485d: μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα. Die Worte sind an Sokrates gerichtet, passen aber, wie man längst bemerkt hat, ungleich besser als auf diesen auf Platon selbst.

348 1) Auf diese bei der Erörterung der hier verhandelten Frage vernachlässigte Stelle (Lysis 204a) hat J. S. Mill in seiner Besprechung des Groteschen Platonwerkes aufmerksam gemacht. (Dissert. and Discuss. III 295 = Ges. Werke XII 46). Im Menon 85b werden die Geometer Sophisten genannt.

2) [Hippias: FVS. 79 A 11—12; C 1. — Prodikos: ebd. 77 A 2; A 13—14]. Über die Geringfügigkeit von Sophisten-Honoraren spottet Platon Apolog. 20b—c, auch Kratyl. 384b [FVS. 77 A 11]; die Höhe solcher Entlohnung wird ihnen vorgeworfen ebd. 391b—c [FVS. 74 A 24] und anderwärts.

349 1) Auf die Wandlung in der Gebrauchsweise des Wortes Sophist bei Platon selbst hat zuerst und bisher wohl allein H. Sidgwick (im Journal of philology IV p. 288 ff.) hingewiesen. Dieser wertvolle Aufsatz („The Sophists“) bildet wohl die bedeutendste Ergänzung, welche Grotes mehr berühmte als ernstlich beachtete Behandlung dieses Gegenstandes, die Sidgwick mit Recht *a historical discovery of the highest order* nennt, bisher gefunden hat. Allerdings wird die Sophistik schon im frühen Gorgias unter die Schmeichelkünste gereiht; aber dasselbe Los trifft dort auch die Rhetorik mit Inbegriff der gesamten Poesie! Wenn der Euthydem nicht ein Alterswerk Platons ist, so steht er doch an der Spitze jener Dialoge, in welchen Antisthenes und die Megariker die Zielscheibe des Angriffs bilden. In der Stufenleiter der Wesen endlich, welche die Seelenwanderungslehre des nicht allzu spät verfaßten Phaedros kennt, nimmt der Sophist eine ziemlich tiefe Stelle ein; aber er wird hier mit dem Volksredner

gepaart! Dürfen wir das nicht insgesamt Ausnahmen nennen, welche die Regel bestätigen?

350 1) Die aristotelische Verwendung des Wortes Sophist kann jedermann aus Bonitzens trefflichem Index entnehmen.

351 1) Die Belege für das hier Gesagte bieten Isokrates Philipp. 12, Aristides a. a. O., Polyb. XII 8, Plutarch, Leben Alexanders cap. 28 [FVS. 59 A 4], 53 u. 55, auch „Neue Bruchstücke Epikurs" veröffentlicht vom Verf. in Wiener Sitz.-Ber. 1876 S. 91 f. (7 f. des Sonderdruckes), Lucian de morte Peregrini § 13. — Über den Gebrauch des Wortes Sophist in der römischen Kaiserzeit findet man schätzenswerte Mitteilungen bei Hatch, Griechentum u. Christentum, S. 73 Anm. der deutschen Ausgabe. Ganz ähnlich wie Platon über die großen Honorare der Sophisten spotten Kirchenschriftsteller, zumal Justin und Tatian, über jene der heidnischen Philosophen und Rhetoren ihrer Zeit (s. Renan, Origines du Christianisme VI 483 ff.).

2) Als bedauerlich gilt es mir, daß, nachdem vorzugsweise durch Grotes Bemühen das Wort Sophist eine festbegrenzte Bedeutung gewonnen hatte, nunmehr wieder die vieldeutige Verwendung dieses Ausdrucks namhafte Vertreter findet. So, wenn Kritias nach dem Vorgang des Philostratos unter die Sophisten gereiht wird (von Diels und v. Wilamowitz), desgleichen wenn Euripides und Thukydides Sophisten heißen (vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen. I 175, II 6 u. I 117).

Am weitesten geht in der Ausdehnung dieser Begriffe mein geehrter Kollege H. v. Arnim in seinem neuen wertvollen Büchlein „Die politischen Theorien des Altertums" (Wien 1910). „Die Sophistik" — so schreibt er S. 20 — „d. h. die attische Aufklärungsbewegung des 5. Jahrhunderts" usw. Wenn wir das Wort „Sophistik" in diesem vielumfassendem Sinne verwenden, dann müssen, nebenbei bemerkt, außer Thukydides und Euripides auch Anaxagoras und Demokrit zu ihren Vertretern zählen. (Die in dem Worte „attisch" liegende Beschränkung stimmt nicht wohl zu der Tatsache, daß die Hauptfiguren dieses Kreises, ein Protagoras, Hippias, Prodikos, nichtattischen Ursprungs waren.) Wir geben zu bedenken, daß die hier besprochene Ausweitung dieser Bezeichnungen es uns schwer macht, und, wenn sie durchdringen sollte, geradezu unmöglich machen wird, von dem fraglichen geschichtlichen Phänomen, d. h. von der Berufsklasse der enzyklopädischen Lehrer jenes Zeitalters, von den ihnen als Berufsgenossen gemeinsamen Eigenschaften, den Bedingungen und Erfolgen ihres Wirkens u. dgl. m. in verständlicher Weise zu handeln. v. Arnim selbst kann nicht umhin, sogleich im nächsten Satze von den „Sophisten" zu sagen, daß sie sich „anheischig machten, ihre Schüler zu Rednern und Staatsmännern zu erziehen".

352 1) Der Schrift „Von der Kunst" hat der Vf. eine umfangreiche Abhandlung gewidmet, die in diesem und dem nächstfolgenden Abschnitt mehrfach verwertet ist (Die Apologie der Heilkunst, Wiener Sitz.-Ber. 1890 No. IX; 2. Aufl. Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1910).

354 1) Über Prodikos vgl. man vor allem Welckers durch stoffliche Reichhaltigkeit und durch Unbefangenheit der Auffassung gleich sehr ausgezeichnete Abhandlung „Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates" (Rhein. Mus. f. Philol. I, wiederabgedruckt in dessen „Kleinen Schriften" II 393 ff.); demnächst Cougnys wertvolle kleine Schrift: De Prodico Ceio, Socratis

magistro et antecessore, Paris 1857. Eigentliche Bruchstücke des Prodikos besitzen wir nicht, da man die drei Sentenzen bei Stobaeus Floril. X 34 u. LXIV 28 Mein. [= III 10, 34 (III p. 416, 13) u. IV 20, 65 (IV p. 468, 9) Hense; letztere = FVS. 77 A 7] und bei Plutarch De sanit. praec. c. 8 [p. 126d] = 151, 4 f. Dübn.) [FVS. 77 B 10 = Euenos Frg. 10 Bergk] kaum als solche bezeichnen kann. Auf persönliche Freundschaft mit Sokrates weisen Xenophon Sympos. IV 62 [FVS. 77 A 4a] und Platon Theätet 151b, Menon 75e usw. [FVS. 77 A 11; A 15—18; A 20] in diesmal auffälliger Übereinstimmung hin, wenngleich der letztere, wie dies seine Art ist, die offenbar feststehende Tatsache nicht ohne einen Anflug von Ironie berührt. Der Spott des Aristophanes in den „Tagenistai" [Frg. 490] bei Kock, Att. com. Fragm. I 518. Mit besonderer Achtung erwähnt ihn derselbe Aristophanes, Wolken 361 [FVS. 77 A 5]. Die Anspielung in den ‚Vögeln' 692 gestattet keine sicheren Schlüsse. Aus dem „Kallias" des Aeschines hat uns Athenäos V 220b [FVS. 77 A 4b] das im Text Mitgeteilte überliefert. Wie von Aeschines wird Anaxagoras auch vom Geschichtsschreiber Diodor, und zwar in einer ganz tendenzlosen Äußerung, Sophist genannt XII 39, 2: Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστήν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν [FVS. 46 A 17]. Über des Prodikos Einfluß auf die Kyniker vgl. außer Welker insbesondere Dümmler, Akademika an vielen Stellen. Seine zwei naturphilosophischen Schriften erwähnt mit einer geringfügigen und überdies nicht wörtlichen Mitteilung daraus Galen [De elem. I 9] I 487 Kühn [= 54, 21 Helmr.], [De virt. phys. II 9] II 130 K. [= III 195, 17 Helmr.; FVS. 77 B 3—4] und [In Hippocr. de alim. III 17] XV 325 K. Beschäftigung mit der *natura rerum* wird ihm im Verein mit Protagoras und dem Rhetor Thrasymachos auch zugeschrieben von Civero De orat. III 128 [FVS. 77 B 3]. An Beeinflussung des Thukydides glaubt Antyllos bei Marcellinus in der vit. Thuc. § 36 [FVS. 77 A 9] (vgl. auch Spengel, Artium scriptores p. 53 f.). Die wenigen Worte und Sätze, die uns von Prodikos erhalten sind, verzeichnet Diels in den Vorsokratikern 567 ff. [77 B].

356 1) Euripides: Schutzflehende 196 ff.: — ἔλεξε γάρ τις, ὡς τὰ χείρονα — πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων. Die tiefe Stimme des Prodikos erwähnt Platon Protag. 316a, wo auch auf seine Kränklichkeit angespielt wird [FVS. 77 A 2]. Die ernste Lebensauffassung der Keer deutet Platon an ebd. 341e; anderes bei Welcker, Rh. Mus. I 614. Die Schilderung der Lebensübel und das daran geknüpfte Gleichnis im pseudo-platonischen Axiochos 366c ff. [FVS. 77 B 9]. Zum Nächstfolgenden vgl. ebenfalls Axioch. 369b; die verwandte Äußerung Epikurs bei Laert. Diog. X 125.

Hier ist ein Vorbehalt vonnöten. Die zuletzt angeführten Äußerungen sind uns durch den pseudo-platonischen Axiochos vermittelt. Es ist dies ein vergleichsweise spätes Literaturerzeugnis, über dessen sprachliche Form K. F. Hermann, Gesch. u. System d. platonischen Philosophie S. 583, noch allzu glimpflich urteilt, wenn er sie zwar unplatonisch, aber großenteils echt attisch findet. Das Schriftchen stammt vielmehr aus nachalexandrischer Zeit, wie das geradezu massenhafte Vorkommen unplatonischer und unattischer Wortformen und Konstruktionen klärlich zu beweisen scheint. Da nun die dem Prodikos dort beigelegten Gedanken zum Teil bei Späteren (wie bei dem Kyniker Krates, bei Epikur und scheinbar wenigstens auch bei Bion von Borysthenes) wiederkehren, so mag man zuvörderst zweifeln, ob der Autor des Axiochos und diese

Schriftsteller wirklich aus einer gemeinsamen Quelle oder ob nicht er vielmehr aus ihnen geschöpft habe. Für die letztere Alternative haben sich manche ältere und neue Gelehrte, am entschiedensten und in eingehendster Erörterung kürzlich H. Feddersen (Über den ps.-plat. Dialog Ax., Cuxhavener Realschul-Progr. 1895) ausgesprochen. Nach reiflichster Erwägung vermag ich diesem Urteil nicht beizupflichten. Die Möglichkeit freilich, daß der Autor des Axiochos einen oder den anderen Gedanken oder Gedankenspan dem alten Sophisten mit Unrecht beigelegt habe, läßt sich nicht unbedingt ausschließen. Wer jedoch die Hauptstücke: die Durchmusterung der verschiedenen Lebensstufen und den Wucher-Vergleich im Axiochos und dann in seinen vermeintlichen „Quellen" sorgfältig liest und gegeneinander hält, der wird den Eindruck nicht abweisen können, daß die Darstellung im ps.-platonischen Dialog die Merkmale voller Ursprünglichkeit an sich trägt. Dort wird z. B. das sukzessive Erlöschen von Lebensverrichtungen, der dem Gesamttod des Organismus voraneilende Teiltod einzelner Organe gar passend mit Pfändungen verglichen, d. h. mit erzwungenen Teilzahlungen, durch die der ungeduldige Gläubiger sich für die Verzögerung der Gesamtzahlung schadlos hält. Äußerlich ähnlich, aber im Grunde ganz verschieden ist der von Bion herrührende Vergleich der Altersbeschwerden mit den Anstalten, die der Hauseigentümer trifft, um die säumige Mietspartei zum Räumen der Wohnung zu veranlassen, wie Wegnahme der Türe, Verschließung des Brunnens u. dgl. m. Hier wird auf den Willen des Mietsmannes eingewirkt, es wird ihm das fernere Verbleiben unerträglich gemacht. Und da dem rücksichtslosen Verfahren des Vermieters das grausame Vorgehen der Natur entspricht, so muß wie in jenem Falle das Verlassen der Wohnung so in diesem das Verlassen des Lebens in Rede stehen. So ist es in der Tat. Vom Selbstmord handelt, den Selbstmord empfiehlt im Falle so schwerer Heimsuchung Bion an der betreffenden Stelle (bei Teles [p. 15, 11 Hense], beziehentlich bei Stobaeus Florileg. V 67 Mein. = [III 1, 98] III 46, 6 Wachsmuth-Hense). Je geringer wir nun vom Verfasser des Axiochos denken — und von ihm hoch zu denken haben wir nicht den mindesten Anlaß —, um so weniger werden wir es ihm zutrauen, daß er das in seiner Art glänzende Gleichnis des Bion so geschickt umgeprägt und einem wesentlich verschiedenen Zwecke dienstbar gemacht hat. In weitere Einzelheiten einzugehen müssen wir uns hier versagen. Da jedoch die Abfassung des Dialogs, so spät wir sie auch ansetzen mögen, doch fast sicherlich nicht in eine Zeit fällt, in der des Prodikos Schriften, insbesondere die „Horen", an die wir vornehmlich zu denken haben, bereits verschollen waren, so kann mindestens darüber kaum ein Zweifel bestehen, daß was dem Prodikos in den Mund gelegt wird, dem Grundcharakter seiner Lebensansicht wohl entsprach. Es fügt sich in Wahrheit dem Bilde passend ein, das uns der Herakles-Apolog, einzelne platonische Äußerungen und das unverdächtige Zeugnis des, soweit die Sprache ein Urteil gestattet, dem Axiochos an Alter überlegenen Dialogs „Eryxias" vermittelt haben. (Übrigens darf ich mich hier der Übereinstimmung mit Zeller, Phil. der Griech. I^5, 1124 A. 2 [= I^6 1392^5] erfreuen.)

2) „Herakles am Scheidewege": mitgeteilt von Xenophon Memorab. II 1, 21 [FVS. 77 B 2]. Über das schon von Athenäos XII Anfg. [p. 510c] als solches erkannte sophokleische Vorbild [Frg. 334] vgl. Nauck, Frag. trag. Gr. ^{2} p. 209. Die Nachwirkung des Apologs behandelt sehr eingehend Cougny a. a.

O. 79 ff.; einiges Neue darüber bei Dieterich, Nekyia 191. Unter den „Horen" will Cougny a. a. O. 38 nicht ohne Wahrscheinlichkeit die verschiedenen Lebensalter verstehen. — Lob des Landbaues: ein solches konnte man der Andeutung des Themistios: τὰ καλὰ τῆς γεωργίας, or. XXX p. 422 Dindorf [FVS. 77 B 5] entnehmen. Doch hat dagegen jüngst, vielleicht nicht mit Unrecht, Einsprache erhoben Kalbfleisch in der dem Vf. gewidmeten Festschrift S. 94—96. —

357 1) Die Lehre von den gleichgiltigen Dingen wird eingehend dar- und dem Prodikos beigelegt im ps.-platonischen Eryxias [p. 397d; FVS. 77 B 8], womit man vergleiche Platons Euthydem 279 ff.

2) Ursprung des Götterglaubens: Hauptstellen bei Philodem über Frömmigkeit, 71 und 75 f. meiner Ausg. (meine Restitution jetzt vervollständigt von Diels, Hermes XIII 1; daraus ein Sätzchen bei Cicero de nat. deor. I 118) und Sext. Emp. adv. math. IX 18, dazu 39 u. 52 [FVS. 77 B 5].

3) J. H. Voß, Mythol. Forschungen I 62.

4) Über Persäos vgl. Philodem a. a. O.

5) Über Hippias vgl. die Zusammenstellung bei C. Müller, Fragm. historic. Gr. II 59—63. Den Namen eines Fragmentes verdient nur No. 6 daselbst, überliefert durch Clemens Strom. VI 15, 745 Pott. [= II 434, 19 St.; FVS. 79 B 6], zuletzt behandelt in meinen Beiträgen zur Kritik und Erklärung IV 13 f. (Wiener Sitz.-Ber. 1890 Abh. IV) [= Hellenika I 288 f.]. Die Schilderung der Persönlichkeit bietet der platonische Hippias minor und der vielleicht pseudo-platonische Hippias maior [FVS. 79 A 6—11]; vgl. auch Platons Protag. [bes. 337e ff.; FVS. 79 C 1], ferner Philostr. Vit. sophist. I 11 = II 13 f. Kayser [FVS. 79 A 2]. Über seine Leistungen als Geometer urteilt Tannery, Pour l'hist. de la science Hell. 247: „Hippias d'Elis fut un mathématicien remarquable." Näheres darüber bei Allman, Greek geometry etc. 191.

358 1) Über L. B. Alberti vgl. Burckhardt, Cultur der Renaissance I4 152 [= I11 153].

359 1) Der Zweifel an der Verläßlichkeit des Olympionikenverzeichnisses wird von Plutarch geäußert, Numa c. 1 [FVS. 79 B 3], dem neuerlich Mahaffy, Problems in Greek history 68 u. 225 ff. zustimmt. [Das Folgende nach FVS. 79 B 4; B 6; B 9; B 2; C 1; A 12; A 9—10].

360 1) Manche wertvolle Bemerkung über den positiven Gehalt und den weitreichenden Einfluß seiner Lehren bietet Dümmler in den Akademika. Die wenigen kleinen Bruchstücke Vorsokratiker 583 ff. [79 B].

2) Über Antiphon vgl. vor allem H. Sauppe, De Antiphonte sophista, Göttinger Univ.-Progr. 1867, dann die Sammlungen der Bruchstücke in den Oratores Attici (ed. Turic.) II 146 ff.; im Anhange zu Blaß, Antiphontis orationes 2 130 ff. und Vorsokratiker 591 ff. [80 B]; auch A. Croiset im Annuaire de l'association pour l'encouragement des études Grecques 1883, 143 ff. — [Das Folgende nach FVS. 80 B 1, wo auch die vom Verf. vorausgesetzte Lesart verzeichnet ist]. Spuren eines naiven Realismus: vgl. des Verfs. „Apologie der Heilkunst"2 S. 20.

361 1) Zur „Kunst der Tröstungen" [FVS. 80 A 6] vgl. Buresch, Consolat. hist. crit. p. 72 ff. Über Stil und Inhalt der Schrift „Vom Gemeinsinn" vgl. Philostratos Vit. sophist. I 15, 4 (II 17 Kays.) [FVS. 80 B 44a], über die Schreibart Antiphons überhaupt Hermogenes [de ideis II 11, 7], Rhet. Gr. II

415 Spengel [= 412, 8 Rabe; FVS. 80 A 2. Im unmittelbar Folgenden benutzt: FVS. 80 B 52; B 61; B 59].

Dem, was Sauppe über die Beeinflussung des Antiphon durch seine naturphilosophischen Vorgänger bemerkt hat (a. a. O. p. 9 ff.), fügen wir noch hinzu, daß uns Frg. 94 Bl. [FVS. 80 B 23] einen Anklang an empedokleische Lehren zu zeigen scheint. Hat nämlich Antiphon die gegenwärtige Weltordnung als die „jetzt herrschende" διάστασις bezeichnet, so stimmt dies genau zu dem, was sich aus sorgfältiger Erwägung der empedokleischen Überreste ergibt: daß nämlich der jetzige Weltzustand, in welchem die Elemente überwiegend von einander getrennt sind, unter dem Zeichen nicht der „Freundschaft", sondern des in Aufnahme begriffenen „Zwistes" steht. Vergleiche auch Frg. 105 Bl. [FVS. 80 B 32], wo das Meer eine Ausschwitzung genannt wird, mit dem empedokleischen γῆς ἱδρῶτα θάλασσαν v. 165 Stein [FVS. 21 B 55]. Mit wohlberechtigtem Mißtrauen hat schon Sauppe a. a. O. die beiläufige Bemerkung des Origenes behandelt, der Verfasser der Ἀλήθεια habe „die Vorsehung aufgehoben" (adv. Cels. IV c. 25) [FVS. 80 B 12]. Wir pflichten seiner Ansicht, Origenes habe jene Meinung „interpretando et concludendo" aus der Schrift des A. herausgelesen, vollständig bei. Auf Anerkennung der Gottheit weist jedenfalls nicht nur Frg. 108 Bl. [FVS. 80 B 48], sondern auch, wie gleichfalls Sauppe zweifellos richtig erkannt hat, Frg. 80 Bl. [FVS. 80 B 10] hin. Daß die zwei so heterogenen Figuren des Wahrsagers und des agressiven Freigeistes hier in einer Person vereinigt waren, ist, wenn nicht völlig unmöglich, so doch in so hohem Grade unwahrscheinlich, daß jene Meldung weit besser verbürgt sein müßte, um glaubhaft zu scheinen. Die Aufhebung der Vorsehung mochte ein Kirchenschriftsteller in jedem naturphilosophischem Versuch der Welterklärung erblicken, zumal in einem solchen, der nach Art des Empedokles die zweckmäßige Einrichtung der organischen Wesen auf natürliche Ursachen zurückführt.

2) Der Zuwachs an Fragmenten einer Sophistenschrift wird dem Protreptikos des Jamblichos verdankt (ed. Pistelli 95 ff.) [FVS. 82]. Blaß, der die Abfassungszeit und die Eigenart dieser Bruchstücke zum erstenmal erkannt und erwiesen hat (Kieler Festprogramm 1889), glaubte in dem Sophisten Antiphon ihren Verfasser erkannt zu haben. Diese Annahme, die auch ich für begründet hielt, ist seither mehrfach bezweifelt und von einem ehemaligen Schüler, R. Töpfer, auf Grund einer eindringenden sprachlichen Analyse endgiltig beseitigt worden (Arnauer Gymn.-Progr. 1901/2). — [Das Folgende nach FVS. 82, 2, 3 u. 6, 1].

3) Grotes Ansicht bündig zusammengefaßt von einem Rezensenten (William Smith), dessen „gedrungene Wiedergabe" der Geschichtschreiber Griechenlands selbst billigend anführt (History of Greece VIII² 549²; vgl. The personal life of G. G. 231).

362 1) Antiphons Bruchstück über Erziehung: [FVS. 80 B 60]; vgl. Anm. 2 zu S. 342.

Zu Buch III, Kap. 6.

363 1) Über Protagoras vgl. Laert. Diog. IX 50 f. [FVS. 74 A 1]. Die wenigen uns geretteten Bruchstücke seiner Schriften, sowie die sonstigen Mitteilungen über ihn sind gesammelt und weitläufig besprochen in Johannes Freis Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845, und A. J. Vitringas Disquisitio de

Prot. vita et philosophia, Groningen 1852, endlich Vorsokratiker 525 ff. [74]. — Von naturwissenschaftlichen Studien des Prot. sind uns schwache, aber, wie ich meine, nicht unsichere Spuren erhalten. Vgl. Cicero De oratore III 128 [FVS. 77 B 3]; Dionys. über Isokrates 1 (p. 536 Reiske = I 55 Usen.-Radermacher); Eupolis in den „Schmeichlern“ Fr. 146 und 147 (I 297 Kock) [FVS. 74 A 1; A 11]. Das Schriftenverzeichnis bei Laert. Diog. IX 55 beschränkt sich nicht nur auf die „erhaltenen“ Bücher (σῳζόμενα βιβλία); es fehlt darin sogar das noch von Porphyrios gelesene metaphysische Hauptwerk. — Daß er den Thuriern Gesetze gegeben habe, meldet Herakleides Pontikos bei Laert. Diog. IX 50. Die im Text angedeutete Vermutung über die Art dieser Gesetzgebung habe ich in meines verstorbenen juristischen Kollegen Franz Hofmann Beiträgen z. Gesch. d. gr. u. röm. Rechts, Wien 1870, S. 93 f. genauer begründet. Mir war darin, wie ich jetzt bemerke, M. H. E. Meier, Opusc. I 122, zuvorgekommen. Schätzbare Bemerkungen über diese Gesetzgebung bietet A. Menzel, Protagoras als Gesetzgeber von Thurii, Leipzig 1910 [Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. 62/7]. Daß Pr. Thurii persönlich besucht habe, ist nicht überliefert, darf aber als höchstwahrscheinlich vorausgesetzt werden. Über die Bauanlage der Stadt vgl. Diod. XII 10, über Hippodamos die Belege bei Schiller, De rebus Thuriorum p. 4 [jetzt FVS. 27, 2—4]. Daß Empedokles in Thurii bald nach dessen Gründung geweilt hat, meldet Apollodor in noch erhaltenen Versen seiner Chronik: Laert. Diog. VIII 52 [FVS. 21 A 1]. Herodots, den Aristoteles Rhet. III 9 [1409^{a} 27] Thurier nennt, Aufenthalt daselbst ist allbekannt.

364 1) „Gliederung der Bürgerschaft“, darüber vgl. Diodor XII 11. — Das Bruchstück über Perikles bei Plutarch, Consol. ad Apollon. 33 [p. 118^{e}] (= 141, 52 Dübn.) [FVS. 74 B 9].

365 1) Der Ankläger des Pr. ist jetzt mit hoher Wahrscheinlichkeit wiedererkannt worden in einem zu Eleusis aufgefundenen Reiterdenkmal (vgl. Brückner in Athen. Mitt. XIV 398 ff.; anders Kaibel, Stil u. Text d. πολιτεία Ἀθηναίων 186). Wird dieser Pythodoros (von Laert. Diog. IX, 54) einer der Vierhundert genannt, so erblicke ich mit manchen Anderen hierin nur eine nähere Bezeichnung der Person des Anklägers, nicht des Zeitpunktes der Anklage. Denn gar gering ist die Wahrscheinlichkeit, daß in jener kurzen oligarchischen Zwischenherrschaft (411) die Gerichte fungiert und ein halbes Tausend Heliasten (die, wie der Prozeß des Sokrates zeigt, bei Asebieklagen erforderliche Zahl) zusammenberufen worden sei. Es stehen aber jener Annahme noch weit gewichtigere Gründe entgegen. Platon legt dem Protagoras im gleichnamigen Gespräch 317^{c} [FVS. 74 A 5] die Worte in den Mund: „es ist keiner von euch, dessen Vater ich nicht den Jahren nach sein könnte“. Hierbei mußte Platon, der diesmal die Zeitrechnung zu verwirren nicht den mindesten Anlaß hatte, zu allermeist an Sokrates denken. Da nun dieser († 399) kaum — denn die Lesart πλείω ἑβδομήκοντα Apolog. 17^{d} darf wohl als unanfechtbar gelten — nach 471 geboren sein kann, freilich aber auch nicht viel früher, da sonst die Abrundung auf 70 Jahre im Kriton 52^{e} unstatthaft wäre: so gelangen wir für die Geburt des Protag. spätestens auf 485, noch wahrscheinlicher aber auf das unmittelbar oder das nächst vorangehende Jahr. Dazu stimmt auch die thurische Gesetzgebung (443), mit der Pr. (der zu ungefähr 30 Jahren den Sophistenberuf ergriff, vgl. Platon Menon 91^{e} [FVS. 74 A 8]) doch nicht wohl betraut werden

konnte, ehe er durch eine längere Berufstätigkeit ein erhebliches Ansehen erworben hatte. Da nun Apollodor ihn 70 Jahre alt werden läßt (nahe an 70 sagt Platon a. a. O.), so ergibt sich die Notwendigkeit, seinen Tod, der jener Anklage unmittelbar gefolgt sein soll, mehrere, etwa 5—6 Jahre vor 411 anzusetzen. Daraus erwächst uns nun die Möglichkeit, einige Verse des euripideischen „Palamedes" (Frg. 588 N²) auf Protagoras zu beziehen. Man hatte in ihnen schon im Altertum mit Recht eine Anspielung (Laert. Diog. II 44), wenn auch mit Unrecht eine solche auf den Tod des (16 Jahre nach der Aufführung des Dramas hingerichteten!) Sokrates erkannt. Auch ein anderer Dialektiker, nämlich Zenon, wird mit Palamedes verglichen (von Platon im Phaedr. 261d [FVS. 19 A 13], — weil jener πανεπιστήμων war, sagt der Scholiast), und wie naheliegend die Erinnerung an jene mythische Figur bei diesem Anlaß war, können Xenophons Worte, Mem. IV 2, 33 lehren: τοῦτον γὰρ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν ὡς διὰ σοφίαν φθονηθεὶς . . . ἀπώλετο. (Zu ἀηδόνα Μουσῶν vergleicht nach brieflicher Mitteilung I. Hilberg Philostratos, V. Soph. I 21, 3 u. II 10, 5 = II 29, 20 u. 93, 20 Kayser.) Ob der Dichter auch in seinem Ixion des verstorbenen Freundes gedacht hat (Philochoros bei Laert. Diog. IX 55), steht dahin.

2) Die zwei ersten der auf die Erziehung bezüglichen Bruchstücke s. bei Stobäus, Floril. 29, 80 M. = III 29, 80 (III 652) Hense, und Cramer, Anecd. Par. I 171 [FVS. 74 B 10; B 3]; das dritte ist erst kürzlich aus der von Lagarde 1858 veröffentlichten syrischen Übersetzung der ps.-plutarchischen Schrift π. ἀσκήσεως gewonnen worden (Bücheler u. Gildemeister im Rhein. Mus. XXVII 526 ff.) [FVS. 74 B 11]. Durch Diels' Güte habe ich Kenntnis von einem neuen auf Erziehung bezüglichen angeblichen Bruchstück des Pr. erlangt, veröffentlicht in Sachaus Inedita Syriaca praef. V [FVS. 74 B 12]. Der leere Wortprunk dieser Rede läßt kaum an Echtheit denken, um so weniger, als ein dort erhaltenes gleichartiges Bruchstück, das den Namen des Anaxagoras an der Stirn trägt, dem Klazomenier noch unähnlicher sieht als das erstere dem Abderiten [FVS. 46 B 23]. — Über des Pr. Sprachstudien vgl. Laert. Diog. IX 52 u. 53; ferner Aristot. Poet c. 19, Rhet. III 5, Sophist. elench. c. 14 [FVS. 74 A 27—29] und die Scherze in den „Wolken" des Aristophanes 658 ff. [FVS. 74 C 3. „Sprachrichtigkeit": Phaedr. 267c = FVS. 74 A 26; vgl. die gleichlautende Aufschrift einer demokritischen Schrift FVS. 55 B 20a].

367 1) Über Pr. als Anhänger der Satzungstheorie vgl. des Verfs. Apologie der Heilkunst² 102 f.

368 1) Den Keim der hier angedeuteten Theorie findet man bei Wilhelm von Humboldt (Lettre à M. Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales etc., Paris 1827; Werke VII S. 304 [= Ges. Schriften I 5, 262]): La distinction des genres des mots . . . appartient entièrement à la partie imaginative des langues. Entwickelt ward dieser Keim von Jakob Grimm, Deutsche Grammatik, Buch III, Cap. 6. Vgl. III 344 ff. [= III² 342 ff.]: „Das grammatische Genus ist demnach eine in der Phantasie der menschlichen Sprache entsprungene Ausdehnung des natürlichen auf alle und jede Gegenstände". Von zwei Seiten ist diese Theorie angefochten worden. Die einen wollten in Form-Analogien den einzigen hierbei wirksamen Faktor erblicken; andere glaubten im grammatischen Genus nur eine Unterart einer allgemeineren Unterscheidung zwischen Starkem und Schwachem, Tätigem und Leidendem

erblicken zu sollen. Eine, soweit der Verfasser zu urteilen vermag, wohlgelungene Verteidigung der Grimmschen Ansicht bietet Röthe in der Vorrede zur neuen Auflage des III. Bandes der Deutschen Grammatik, p. XXI—XXXI.

2) Die drei Worte sind θώραξ, πόρπαξ und στύραξ.

369 1) Vgl. das Schriftenverzeichnis bei Laert. Diog. IX 55. — [Zwei Sätze der Schrift „Von der Kunst": c. 5 Ende, S. 42, 8 Gomp.[2]].

2) Vgl. Plutarch, Leben d. Perikles c. 36 [FVS. 74 A 10]. Die Quelle, Stesimbrotos ist im nächsten Satze genannt.

370 1) Über Tierprozesse vgl. vor allem Karl von Amira, Tierstrafen und Tierprozesse in den Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch.-Forschung XII 545 ff., die Zeitschrift „Ausland" 1869, 477 ff., Miklosich, Die Blutrache bei d. Slaven (Aus den Wiener Denkschriften 1887) S. 7, Tylor, Prim. Cult. I 259, Zend-Avesta [Vendîdâd XIII 5, 31] Sacred books of the East IV 159, Zitelmann in Rhein. Mus. XLI 129 ff., endlich Sorel, Procès contre les animaux etc., Compiègne 1877, p. 16. Das von Usener, Götternamen S. 193, angeführte Buch, C. d'Addossio, Bestie delinquenti, ist mir unbekannt geblieben. Hegels Bemerkung in seiner Gesch. d. Philosophie II (Werke XIV) S. 29. Die Stelle aus Platons Protagoras liest man 324[b]. Über Tierprozesse hat jüngst auch E. P. Evans, The criminal prosecution and capital punishment of animals (London 1906) gehandelt. — Zu S. 370, Z. 17 vgl. Neuf ans de souvenirs d'un ambassadeur I 457. Zu diesem, dem Grafen Hübner, sagte der Kaiser Napoleon am 6. Febr. 1856: Dans l'État du Pape il se passe des choses incroyables; près de Bologne un chien est condamné à mort.

371 1) Der erste Satz seines Götterbuches bei Laert. Diog. IX 51.

2) Der Wink Lobecks in der „Auswahl aus Lobecks akademischen Reden", herausg. v. A. Lehnerdt, 189: Protagoras wurde „des Atheismus angeklagt, weil er die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft geleugnet".

372 1) Über seine Art der Honorareinforderung vgl. Plat. Protag. 328[b—c] [FVS. 74 A 6] und Aristot. Nikom. Ethik IX 1 [p. 1164[a] 24] (wo der Eid allerdings nicht erwähnt wird).

2) Über ἀδηλότης (Dunkelheit, mangelnde Sinnfälligkeit) vgl. Apol. d. Heilk.[2] 131 f. So gut als gleichwertig mit ἄδηλον wird ἀφανές gebraucht.

373 1) Renans Worte entnehmen wir seinen „Feuilles détachées" p. XVI f.

2) Die drei Titel der protagoreischen Hauptschrift bei Porphyrios (ap. Euseb. Praep. ev. X 3, 25 = II 462 f. Gaisford) [FVS. 74 B 2], bei Platon, Theätet 161[c] und bei Sext. Emp. adv. math. VII 60. Die Hauptstelle angeführt im Theätet 152[a] [FVS. 74 B 1] und bei Laert. Diog. IX 51.

374 1) Goethes Äußerung [vom 2. August 1807] bei Riemer, Briefe von und an Goethe, S. 316 [= Biedermann, Goethes Gespräche II[1] 180].

2) Über die Deutung des Satzes hat der Verfasser eingehend gehandelt: Apologie der Heilkunst[2] 22 ff. Seine Vorgänger in der generellen Auffassung des Ausspruchs sind Peipers, Die Erkenntnistheorie Platons S. 44 ff., Laas, Neuere Untersuchungen über Protagoras (in Vierteljahrschrift f. wissensch. Philosophie VIII 479 ff.) und Halbfaß, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras . . . kritisch untersucht (in Fleckeisens Jahrb., Suppl. XIII, 1882). Des Vf.s Argumente wurden teils verstärkt, teils modifiziert von W. Jerusalem, Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes (Eranos Vindobonensis 153 ff.). — [Die Stelle aus der Schrift „Von der Kunst": c. 2 = FVS. 80 B 1].

377 1) Aristoteles: nämlich Metaphys. III 2, 997b 35—998a 4 [FVS. 74 B 7]. Die Anführung aus Mill. bezieht sich auf Logic B. II, Kap. 5, § 1 (Ges. Werke II² 260, vgl. 289 ff.).

2) Sir John Herschel, Essays [London 1857] p. 216; Helmholtz in der Academy vol. I, p. 128 ff. (12. Febr. 1870) und Populäre Aufsätze¹, Heft 3, S. 26 [= Vorträge u. Reden II⁴ 1 ff.].

378 1) [Theät. 151e ff.; FVS. 74 B 1].

380 1) „Im Traume“: Theätet 201de. — Aus der umfangreichen Theätet-Literatur seien hervorgehoben Schleiermachers Einleitung; Bonitz, Plat. Studien², insbesondere S. 46—53 [= ³ 49—56]; Dümmler, Antisthenica p. 56 ff. (Kl. Schr. I 59 ff.) und Akademika 174 ff.

381 1) Timon: Frg. 48 [Wachsmuth] (Corpusc. poes. ep. Gr. ludibundae II 163) [= 5 Diels (Poet. Philos. Frgg. 185); FVS. 74 A 12].

2) Aristoteles: Metaphys. IV 4, 1007b 22 ff.; IV 5, 1009a 6 ff. [FVS. 74 A 19]; X 1, 1053a 35. — Platon Kratyl. 385e f. [FVS. 74 A 13]. Den Sprachkriterien zufolge ist der Kratylos nicht jünger, sondern, wenn auch nur um weniges, älter als der Theätet (vgl. Dittenberger, Hermes XVI 321 ff., und Schanz, ebd. XXI 442 ff.). Man wird schwerlich verfehlen, diesen Sachverhalt gegen die S. 379 f. vorgetragene Auffassung des Theätet ins Feld zu führen. Allein davon abgesehen, daß der wahrscheinlich nicht beträchtliche zeitliche Abstand zwischen den zwei Dialogen die Möglichkeit nicht ausschließt, daß Platon schon mit dem Theätet beschäftigt war, als er den Kratylos veröffentlichte, von dieser und anderen naheliegenden Möglichkeiten abgesehen, behaupte ich ja keineswegs, daß nur die Anlage des Theätet es seinem Vf. gestattete, den Homo-mensura-Satz in der von ihm dort beliebten individualistischen Weise auszulegen. Es war dies der geeignetste Ort hierfür, da diese Auslegung der breit ausgeführten Darlegung der fiktiven protag. Erkenntnislehre den Boden bereiten half. Nichts hinderte aber, dieselbe an irgend einer anderen Stelle, an der nur eben nicht die historische Figur des Prot. in so voller Beleuchtung auftritt, wie es im gleichnamigen Gespräche der Fall ist, vorzubringen und so beiläufig zu erwähnen, wie es eben im Kratylos geschieht. Daß diese Deutung als eine Folgerung aus der in den protagoreischen Worten unmittelbar enthaltenen Aussage: aller Wahrnehmung liegt ein Wirkliches zu Grund, abgeleitet werden kann, habe ich ja bereitwillig eingeräumt. Daß die subjektivistische Lehre in jenem Satze unmittelbar enthalten sei, und daß das Absehen des Sophisten auf sie gerichtet war, dies werde ich gleichfalls zugeben, sobald jemand meine Argumente gegen die herkömmliche Auffassung des Satzes widerlegt hat. Dazu hat jedoch keiner meiner Kritiker auch nur einen Versuch gemacht. Im übrigen vgl. man zu dem S. 381 f Gesagten Apol. d. Heilkunst² 162 ff. Höchst bedauerlich ist es, daß uns über die Polemik des Demokrit gegen Protagoras nur eine vereinzelte Notiz bei Sext. Emp. adv. math. VII 389 [FVS. 55 A 114] erhalten ist. Vgl. darüber Apol. d. Heilk.² 164. Hinzuzufügen wäre noch, daß Platon im Euthydem 286c [FVS. 74 A 19], wo er die Lehre (des Antisthenes), es gebe kein ἀντιλέγειν, auf Protagoras und „noch Ältere“ zurückführt, kaum den Homo-mensura-Satz, der doch immer als durch seine Neuheit verblüffend geschildert wird, im Auge haben kann. Zum Schluß sei noch auf die mit unserer Auffassung nahezu vollständig übereinstimmende Paraphrase des Hermias, Irrisio gent. philos. c. 9, Doxogr.

653 [FVS. 74 A 16] hingewiesen: Πρωταγόρας . . φάσκων · ὅρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστιν πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἴδεσι τῆς οὐσίας. Auch darüber vgl. Apol. d. Heilk.[2] 162 f.

383 1) Vgl. Laert. Diog. IX 51; Eurip. Frg. 189 N.[2]; Isocrat. or. 10 Anfg. Nur Seneca, Epist. moral. 88, 43 [FVS. 74 A 20] hat den Satz so verstanden, als ob die zwei λόγοι einander gleichwertig wären. Dies liegt, wie schon Bernays (Rhein. Mus. VII 467 = Ges. Abh. I 120) erkannt hat, keineswegs im Wortlaut jener Äußerung. Zu allem Überfluß gehört diese Lehre Pyrrhon und Arkesilaos an (vgl. Laert. Diog. IX 61 und Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I 10; Euseb. Praep. ev. 14, 4, 15 = III 430 Gaisf.). Zum Folgenden vgl. Diderot, [Entretiens entre d'Alembert et Diderot, gegen Ende,] Oeuvres complètes (éd. Assézat) II 120; Bain, J. S. Mill, A criticism p. 104; Mill, Dissert. and. Discuss. III 331 (Werke XII 73); Goethe, Gespräche mit Eckermann I[3] 241 [11. April 1827].

384 1) Aristoxenos: bei Laert. Diog. III 37 [FVS. 74 B 5]; näheres darüber Apol. d. Heilkunst[2] 171 f.

2) Timon: Frg. 10, p. 109 W. [= Frg. 47, p. 196 D.; FVS. 74 A 1]. Zum Folgenden vgl. Simplicius zu Aristot. Phys. VII 5, p. 1108, 18 ff. Diels [FVS. 19 A 29].

385 1) Wenn Laert. Diog. IX 55 dem Prot. eine τέχνη ἐριστικῶν zuschreibt und 51 an den Satz von den δύο λόγοι die Bemerkung knüpft: οἷς καὶ συνηρώτα, so kann uns weder das eine noch das andere von der protagoreischen Dialektik einen anderen Begriff als jenen geben, der aus der platonischen Darstellung hervorgeht. Da niemand sich selbst jemals Eristiker genannt hat, sondern dies allezeit ein Schmähwort blieb (vgl. z. B. Isocr. or. 10 Anfg.: οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες), so k a n n jener Buchtitel n i c h t von Protag. selbst herrühren. Zeigte aber das Buch — wohl seine τέχνη oder Lehrschrift der Rhetorik — hohes argumentatives Geschick und unterrichtete es in der Kunst, Reden für und gegen eine These zu halten, so war dies für unseren Kompilator oder vielmehr für seine Gewährsmänner Grund genug, ihm jene Bezeichnung beizulegen.

2) Wenn ich den „Sophistes" einen der „spätesten Dialoge" Platons nenne, so befinde ich mich im Einklang mit der großen Mehrzahl der heutigen Platonforscher. Da jedoch ein so bedeutender Kenner wie Zeller diesem Urteile widerstrebt, so würde ich gewiß nicht unterlassen, dasselbe zu begründen, wenn hierzu nicht ein späterer Abschnitt dieses Werkes ungleich geeigneter wäre.

386 1) Die hier besprochene Stelle des platonischen Sophistes (232[d]) [FVS. 74 B 8] hatte ich in der Apol. d. Heilk.[1] 181 f. anders als hier aufgefaßt und wiedergegeben. Ich habe mich seitdem von meinen Rezensenten sowohl als durch manche private Mitteilung davon überzeugen lassen, daß jene Deutung (in der ich mit Campbell und Jowett übereinstimmte) eine irrige war. Der Zusammenhang spricht unverkennbar dafür, daß wir uns das einigermaßen harte Hyperbaton (in der Stellung des αὐτόν gefallen lassen müssen. Es ist dies der einzige Punkt, inbetreff dessen ich die in meinem oft genannten Buch enthaltenen Aufstellungen modifizieren zu sollen geglaubt habe. Daß der dort aufgeführte argumentative Bau durch die Entfernung dieser morschen Stütze keinen Schaden leidet, ist gleichfalls meine feste Überzeugung. Vgl. die 2. Auflage der Apologie der Heilkunst (Leipzig 1910), S. 169 f. Von „A n t i l o g i e n

gegen die τέχναι im allgemeinen" (Diels, Vorsokratiker[2] 538 f. [= II[3] 231 zu Z. 4]) vermag ich im platonischen Texte nichts zu entdecken. Warum ich niemandem weniger als eben dem Protagoras einen Angriff auf die Gesamtheit der Künste zutrauen kann, und wie wenig Einwürfe gegen die einzelnen Werkmeister Zweifel an dem Bestande der von ihnen vertretenen Künste voraussetzen, dies habe ich an jenem Orte eingehend dargelegt. — [Aus der Schrift „Von der Kunst" zunächst benutzt: c. 8 Schl., c. 9 Schl., c. 9 Anfg., c. 2—3 Anfg.; dann weiterhin: c. 13 (p. 56, 7 Gomp.[2]), c. 6 Schl., c. 3. — Cabanis: Du degré de certitude de la Médecine, bes. p. 112 f.; 124[1]; 160[1] der Ausgabe Paris, An XI — 1803].

389 1) Aristoteles: Rhet. II 24 Ende [FVS. 74 A 21]. — Zum Folgenden vgl. Plat. Apol. 23[d] und Isocr. or. XV 15 u. 30. Vgl. hierzu die vortrefflichen Bemerkungen Grotes, Hist. of Greece VIII[2] 499 f. Den Gebrauch, der gemeiniglich von der aristophanischen Burleske gemacht wird, die den δίκαιος und den ἄδικος λόγος redend einführt, verurteilen in entscheidender Weise Grotes Worte: „*If Aristophanês is a witness against any one, he is a witness against Sokratês, who is the person singled out for attack in the ‚Clouds'. But these authors* (genannt sind im Texte Ritter und Brandis), *not admitting Aristophanês as an evidence against Sokratês whom he does attack, nevertheless quote him as an evidence against men like Protagoras and Gorgias whom he does not attack.*"

390 1) Vgl. insbesondere Aristot. Rhet. I 1 (1355[a—b]) dann Platon im Gorgias 456[d], ferner Sext. Emp. adv. math. II 44, Philodem in seinen rhetorischen Schriften mehrfach [Voll. rhet. I 20, 9; 25, 32; 345, 1; II 142, 7 Sudhaus] (die Stellen besprochen vom Vf. in der Zeitschr. f. d. öst. Gymn. 1866, S. 697 ff.), desgleichen Chrysipp [Frgg. log. et phys. Nr. 129 (Sto. Vet. Frgg. II 39) Arnim] bei Plutarch De stoic. repugn. c. 10, p. 1037[b] = Mor. 1268, 37 ff. Dübn., endlich Aristot. Rhet. II 26 Anfg. u. III 18 Ende.

391 1) Aristoteles: Rhet. I Ende; ferner vgl. Anm. 1 zu S. 372; dann Plat. Protag. 351[d].

392 1) [Rat des Aristoteles: Poet. c. 17]. Über des Protag. rhetorischen Unterricht vgl. die Belegstellen bei Frei, Quaest. Protag. p. 150 ff. [Suidas s. v.; Laert. Diog. IX 51 u. 53; FVS. 74 A 3—4; A 7; A 20—21; A 26; B 5—6]. Das Gleichnis aus Quintilian Instit. orat. II, 1, 12.

Zu Buch III, Kap. 7.

393 1) Das Leben des Gorgias hatten Hermippos und Klearchos in ihren Lebensbeschreibungen dargestellt (Athen. XI 505[d] u. XII 548[d] [FVS. 76 A 11]). Uns fehlen verläßliche Angaben über Geburt und Tod. Daß er 109 Jahre alt wurde, dürfen wir Apollodor glauben (bei Laert. Diog. VIII 58 [FVS. 76 A 10]). Er hat Sokrates überlebt (Plat. Apol. 19[e] [FVS. 76 A 8[a]]) und seine letzten Lebensjahre in Thessalien verbracht, wo er sich der Gunst Jasons von Pherä — zur Regierung gelangt um 380 — erfreut hat (Paus. VI 17, 9 [FVS. 76 A 7]. Der weitaus größte Teil seines langen Lebens fällt jedoch augenscheinlich in das fünfte Jahrhundert, so daß er bei seinem Auftreten als Gesandter in Athen (Diodor XII 53 [FVS. 76 A 4] bereits dem Greisenalter nahe war. Diels hält „an Freis Ansatz" (Rhein. Mus. N. F. VII 527 ff.) „483—375 fest": Gorgias u. Emped. S. 2 (344)[2]. Seine olympische Rede versetzt nicht ohne Wahrscheinlichkeit in den Sommer 408 v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen I 172[75]. Am

ausführlichsten, jedoch nicht ohne Beimengung chronologischer Unmöglichkeiten (vgl. Apol. d. Heilk.² 160) handelt über ihn Philostrat. Vitae sophist. I c. 9 [FVS. 76 A 1], von Neueren Blaß, Attische Beredsamkeit I² 47 ff. Die Fragmente sind gesammelt in Orat. Att. II 129 ff. Vgl. Vorsokratiker 552 ff. [76 B]. Das Diktum über Penelope und ihre Mägde [FVS. 76 B 29] wird auch anderen beigelegt (vgl. Gerckes Bearbeitung der Sauppeschen Ausgabe des platonischen Gorgias, p. VI, A. 5). Hinzugefügt hat Bernays (Rhein. Mus. N. F. VIII 432 = Ges. Abh. I 121) das bei Clemens Strom. I c. 51, 346 Pott. [= II 33, 18 St.; FVS. 76 B 8] erhaltene Bruchstück der olympischen Rede.

2) Über des Thrasymachos Verspottung in den Δαιταλῆς des Aristophanes s. [Frg. 198, 8] Att. com. Fr. I 439 Kock [FVS. 78 A 4].

3) Des Gorgias letzte Äußerung bei Aelian Var. hist. II 35 [FVS. 76 A 15]. Die olympische Baseninschrift bei Kaibel, Epigr. Gr. [Nr. 875a], p. 534 [FVS. 76 A 8].

394 1) [FVS. 76 B 23; B 29; B 5a]. Shakespeare in Macbeth III 4: „our monuments shall be the maws of kites". Getadelt werden die zwei gorgianischen Gleichnisse von Longinus, Περὶ ὕψους III 2. [Grabrede: FVS. 76 B 6].

395 1) Die Charakteristik des *alto estilo* entnehme ich Landmanns Aufsatz: Shakspere and Euphuism in den Transactions der New Shakspere Society, Ser. I 1880/6, S. 250; ebd. wird auch die im Text als charakteristisch hervorgehobene Stelle aus Heinrich IV. I. Teil, II 4 angeführt: „For, Harry, now I do not speak to thee in **d**rink but in **t**ears, not in **p**leasure but in **p**assion; not in **w**ords only, but in **w**oes also."

2) In der Verwerfung der unter des Gorgias Namen überlieferten zwei Deklamationen folge ich Leonhard Spengels zwar oft ignorierter, aber niemals widerlegter Beweisführung, Artium scriptores 71 ff. (vgl. Apol. d. Heilk.² 153 f. und v. Wilamowitz, Aristot. u. Athen I 172[75]). [Fünf Reden: FVS. 76 B 7—8; B 9; B 17; B 10; B 5a—6].

397 1) [FVS. 76 B 4—5]. Über des Gorgias Verhältnis zu Empedokles vgl. Satyros bei Laert. Diog. VIII 58 [FVS. 76 A 3] und die ergebnisreiche Erörterung von Diels in der schon mehrfach angeführten Studie „Gorgias und Empedokles" [Berl. Sitz.-Ber. 1884, 343 ff. — Tugend: FVS. 76 A 21; B 19].

2) Eine Ergänzung zu dem Berichte des Libellus [de MXG. 5—6] (vgl. Anm. 1 zu S. 129) bietet Sextus adv. math. VII 65 ff. [FVS. 76 B 3].

399 1) Eine modernste Parallele zum zweiten Argument der ersten These bietet die Beweisführung Mansels, die man in Mills Examination of Sir W. Hamiltons philosophy³ [Ch. VII], p. 114 verzeichnet findet.

402 1) Eine „kritische Besprechung" der empedokleischen Lehre war, wie Diels, Gorg. und Emped. 17 (359) im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht hat, der Inhalt der von Suidas s. v. Ζήνων erwähnten [ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους [FVS. 19 A 2].

404 1) Die Anführung aus Plat. Protag. 334c.

405 1) Vgl. Pseudo-Hippocrates de arte c. 3 und Demokrit bei Mullach 209 (aus Sext. adv. math. VII 265): ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν [FVS. 55 B 165]. Sehr ähnlich Pascal (Pensées I 2, p. 28 der Pariser Ausgabe 1823) [= De l'esprit géométrique, Oeuvres, éd. Brunschwigg, IX · 247]: „Quelle nécessité y a-t-il d'expliquer ce qu'on entend par le mot h o m m e? Ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme?" Wirkliche

Definitionsversuche Demokrits und der Pythagoreer erwähnt Arist. Met. XIII 4, 1078b 19 ff. [FVS. 55 A 36]. Vgl. auch Autolycus de sphaera etc. ed. Hultsch, Leipz. 1885, p. 2 u. p. 48 sowie die dem Thales bei Jamblich. in Nicomachi arithm. introduct. liber zugeschriebene Definition der Zahl (p. 10 Pistelli), mit den Bemerkungen von Hultsch, Berl. philol. Wochenschr. v. 15. VI. 1895 Sp. 775. [Ethische Difinitionen der Pythagoreer: FVS. 45 B 4]. Über die frühesten Phasen des Betriebs der Geometrie belehrt uns das unschätzbare Bruchstück Eudems (Frgm. coll. Spengel [Nr. 84] p. 113 ff.), desgleichen der älteste uns erhaltene geometrische Beweis (des Hippokrates von Chios, Mitte des 5. Jahrh.) bei Simplic. in Phys. 60 ff. Diels [FVS. 30, 3]. Des Gorgias Definition der Rhetorik: Orat. Att. II 130b 18 [vgl. FVS. 76 A 28]. Die Definition der Farbe bei Plato, Meno 76d [FVS. 76 B 4], wo ich σχημάτων gegen Diels, Gorg. u. Emp. 8 (350), der das Verständnis der Definition sonst wesentlich gefördert hat, halten möchte. — Ferner vgl. (nach Hirzel im Hermes X 254 f. und Dümmler, Akademika 33) Plato, Tim. 67c und Phileb. 58a ff. [FVS. 76 A 26].

406 1) Des Alkidamas Rede „Über die Sophisten" jetzt im Anhang zu Antiphontis orationes², herausgeg. von Blaß, Leipz. 1881. Seinen Φυσικός erwähnt Laert. Diog. VIII 56. Über Polos als Naturkundigen vgl. Plato, Gorg. 465d.

2) Über das Grabmal des Isokrates vgl. Ps.-Plut. Vit. X orat. IV [p. 838d] (1021, 43 Dübn.) [FVS. 76 A 17]. — Über Lykophrons Meidung der Kopula vgl. Aristot. Phys. I 2 (185b 27).

407 1) Xenophon über Sokrates, nämlich Memor. I 1, 14 u. IV 7, 2 ff.

Zu Buch III, Kap. 5.

408 1) Die Bruchstücke der im folgenden genannten Geschichtsschreiber bei C. Müller, Fragm. hist. Gr. [I 70 ff.; II 52 ff.; 64 ff.; 23 ff.]. — Über Stesimbrotos vgl. Heuers Münsterer Dissertation 1863; dazu kommen neue Bruchstücke bei Philodem über Frömmigkeit (S. 22, 41 f., 45, Ausg. d. Verf.s.). — Über die ältesten literar- und musikgeschichtlichen Schriften vgl. Hiller, Rhein. Mus. XLI 401.

409 1) Der aus Demokrit angeführte Gedanke bei Philodem de musica col. 36, 29 (p. 108 Kemke) [FVS. 55 B 144; s. auch B 15c—26a], womit zu vgl. Plato Critias 110a u. Aristot. Metaph. I 1, 981b 20.

2) Über die frühesten chronologischen Publikationen vgl. Unger in Iw. Mülers Handb. d. klass. Altertumswiss. I 573 § 22 ff. [I² 736 ff. Die Fragmente des Hellanikos, Charon, Dionysos, Xanthos bei C. Müller, Fr. H. Gr. I 45 ff.; I 32 ff.; II 5 ff.; I 36 ff.; die chronologischen Bruchstücke des Hippias, Kleostratos, Oinopides FVS. 79 B 3; 70 B 4; 29, 9. Herakleides: Frg. 83 (p. 78) Voss. Skylax: C. Müller, Geogr. Gr. Min. I 15 ff. Über Euthymenes s. Jacoby bei Pauly-Wissowa VII 1509. Die Überreste von Jons Reisebildern Fr. H. Gr. I 46 ff.].

410 1) Vgl. vor allem des der Wissenschaft zu früh entrissenen Rudolf Schöll gedankenreiche akad. Festrede: Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen (München 1890). Doch konnte der Verf. Schölls Auffassung des „Staates der Athener" nicht billigen und bestreitet sie 410 f. [Das Folgende nach Resp. Ath. I 1; III 9; I 9; I 7—8; III 12].

412 1) Vom „verfluchten Demos“ spricht die Grabschrift des Kritias in den Scholien zu Aeschines adv. Timarch. 39 (Orat. Att. II 15) [FVS. 81 A 13].

2) 424 v. Chr. Geb. ist als „die Abfassungszeit der Schrift vom Staate der Athener“ ermittelt worden von Kirchhoff in der also betitelten Akademie-Abhandlung (Berl. 1878). Die vormals in Xenophons Schriften aufgenommene Ἀθηναίων πολιτεία ist diesem mit vollstem Recht abgesprochen, doch keinem anderen bekannten Autor auch nur mit Wahrscheinlichkeit zugesprochen worden. [Neueste Ausgabe v. Ernst Kalinka: Die pseudo-xenophontische Ἀθηναίων πολιτεία. Einleitung. Übersetzung. Erklärung. Leipzig u. Berlin 1913].

413 1) Über die Forschungsmethode des Thukydides bietet Treffliches Schöll a. a. O., desgl. Köhler, Über die Archäologie des Th. in Commentationes Mommsenianae 370 ff.; ein schlagend richtiges Wort auch bei Scherer, Poetik S. 67.

2) Jünger des . . Anaxagoras. An diese Meldung des Marcellinus [Vit. Thuc.] § 22 knüpft O. Müller die treffende Bemerkung: „man kann ihn nicht mit Unrecht den Anaxagoras der Geschichte nennen“ (Gesch. d. gr. Lit. II² 362 [= II 1⁴ 157]). Das unmittelbar vorangehende und die S. 414 f. nachfolgenden Zitate beziehen sich auf Thukyd. I 23, Herodot I 1, Thukyd. I 22, I 20, II 15 (in methodischer Rücksicht sehr ähnlich die Erörterung des Aristoteles, Staatswesen d. Athener c. 3), I 5/6.

416 1) Vgl. Odyssee III 73. Dazu Aristarch [bei Eustathius p. 1458, 2].

2) Hellen Stammvater der Hellenen bei Thukyd. I 3, Ion als historische Person bei Aristot. Staatsw. d. Athener c. 3. Zum Folgenden vgl. Thukyd. I 1—19.

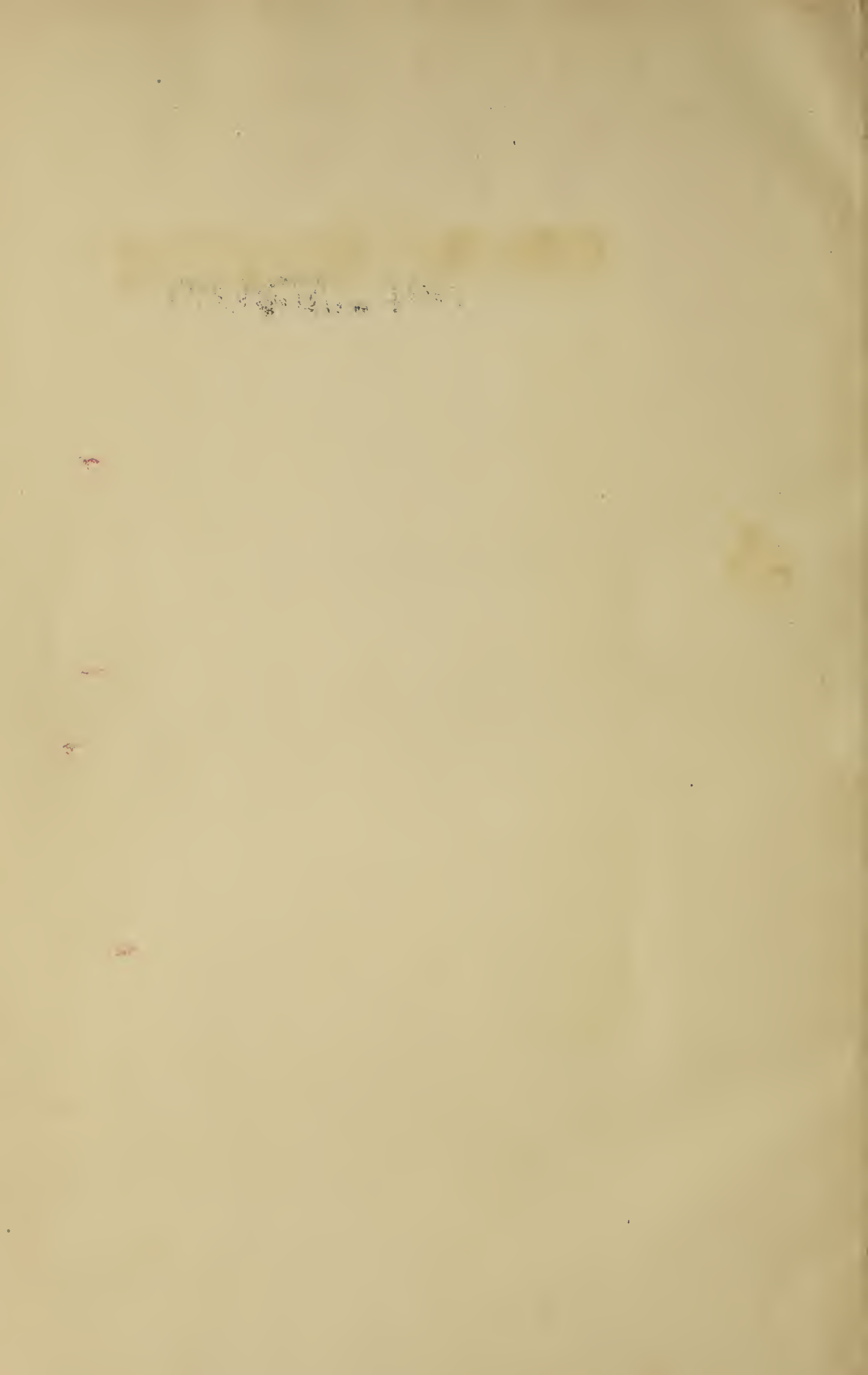
419 1) Vgl. Thukyd. II 54 (Seuchen-Orakel), II 17 (Pelasgisches Feld), V 103 (Warnung vor Aberglauben), V 26 (Dauer des Kriegs), I 23 (Schreckliche Naturereignisse), II 8 (Delisches Erdbeben).

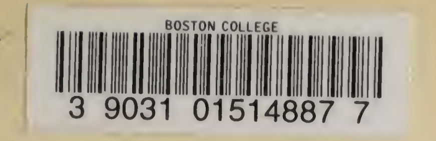
421 1) Vgl. I 21 („mythisch“), II 28 (Sonnenfinsternis), VII 50 (Mondfinsternis), VII 79 (Ungewitter), III 89 (Überschwemmung), IV 24 (Charybdis), II 102 (Acheloos), II 47 ff. (Schilderung der Pest), VII 44 (Verlauf eines Treffens), IV 118 f.; V 18 f., 23 f., 47, 77, 79 (Vertragsurkunden, von den im wahrscheinlich unfertigen Buch VIII enthaltenen abgesehen; davon V 47 inschriftlich wieder aufgefunden [I. G. 1 Suppl. Nr. 46b], V 77 und 79 in dorischer Mundart; vgl. jetzt Kirchhoff, Thukydides und sein Urkundenmaterial, Berl. 1895), VII 11 (Bericht eines Generals, nämlich des Nikias), I 22 (Erklärung über den Charakter der Reden).

424 1) Vgl. VI 8 ff. (Reden des Nikias und Alkibiades), II 35 ff. (Leichenrede des Perikles), I 86 (Rede des Sthenelaidas), III 45 (Diodot gegen die Abschreckungstheorie), VII 69 (Ansprache des Nikias vor dem Entscheidungskampf), III 38 (Scheltrede des Kleon).

425 1) [Aristoteles über Kleon: Staatswesen der Athener c. 28]. Vgl. Thukyd. IV 39 (Kleons „wahnwitzige Verheißung“), VII 86 (Totenklage um Nikias), III 83 („Einfalt“ des Gemütes: τὸ εὔηθες οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει).

Druck von Gerhard Stalling, Oldenburg i. O.





153202

DOES NOT CIRCULATE